هذا الكتاب تلويح لسعد الدين التفتازاني قدس سره
حاشية على التوضيح لصدر الشريعة [illegible]
وقف مرحوم تربه شيخي الحاج محمد افندي قورد افندي زاده
في شهر سيروز

وقف مرحوم شيخ محمد قورد افندي زاده في سيروز

بقالي — سپاهي اوغلو — مفتي — الحاج عبدالله — شيخ اسمعيل

من متملكات الفقير الى الله القدير
الحاج محمد المعروف بالعجمي الكفعمي
الشهير بقوره داقچي زاده السروري
عفي عنه

شمس	قمر	مريخ	زهره	عطارد	مشترى	زحل
آلتون	كومش	دمور	باقر	زيبق	قلاى	قورشون

عقرب	علم	طلقه	نوره	دوا	ملح	عقار
كوكرت	زرنيخ	الجى	حرج	سولومن	زيبق	نشادر

صابون الحكماء
نشادر

لطرونا بوره ماء الكبريت زنجفره راسختج

شابه

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء، حتى اثبتت كلمة باقية، راسخة الاساس شامخة البناء، كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء، واوقد من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا، واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء اثارها قياسا ومنهاجا، حتى صادفت بحار العلم والهدى متلاطمة امواجا، ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا، والصلوة على من ارسله لسواطع الحجج مقويا وظهيرا، وجعله بقواطع الحجج سلطانا ونصيرا، محمد المبعوث الى الانام بشيرا ونذيرا، وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا، ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان، واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان، واغتنم في تشريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان، من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان. وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول، النافع في الوصول الى مدارك المحصول، اجل ما يتسنم في احكام الشرع ذروة القبول، واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول، وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام، كتاب شامل بخلاصة كل مبسوط واف، ولباب كامل من خزانة كل منتخب كاف، بحر محيط بمستصفى كل وجيز وبسيط، وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط، فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها، وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها، نعم قد سلك منها جانبا في كشف اسرار التحقيق، واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق، مع تشريف زيادات ما مستها ايدي الافكار، ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم اولو الابصار، ولهذا طار كالامطار في الاقطار، وصار كالامثال في الامصار، ونال في الآفاق حظا من الاشتهار، ولا اشتهار

الشمس في نصف النهار، ولقد صادفت مجتازي بما وراء النهر كثيرا من فضلاء الدهر، افئدة تهوي اليه، واكبادا ظماء عليه، وعقولا جاثية بين يديه، ورغبات متوقفة المطايا لديه، معتصمين في كشف استاره بالحواشي والاطراف، قانعين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف، لا تحل انامل الافكار عقد معضلاته، ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته، فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة، وخرائده في خيام الاستار مقصورة، ترى حواليها هيما مشرئبة الاعناق، ودون الوصول اليها اعينا ساهرة الاحداق، فامرت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام، ان اخوض في لجج فوائده، والغوص على غرر فرائده، وانشر مطويات رموزه، واظهر مخفيات كنوزه، واسهل مسالك شعابه، واذلل شوارد صعابه، بحيث يصير المتن مشروحا، ويزيد الشرح بيانا ووضوحا، فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر، واحتمل مكايد الفكر في ظماء الهواجر، اكابد كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول، وانازع علائق الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول، حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب، واممطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب، ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح، مشتملا على قواعد الفن وتحرير معاقده، وتقرير مقاصده الكتاب وتكثير فوائده، مع تنقيح لما آثر فيه المصنف بسط الكلام، وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام، في ضمن تقريرات تتقرع بورودها اصداف الآذان، وتحقيقات تخر لاذيالها اعطاف الاذهان، وتوجيهات تنبسط لاستماعها الكسلان، وتقسيمات تطرب عند سماعها الثكلان، معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب، ثم موجها عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة، ومستمدا من الغائص في بحار التحقيق، الفائض عليه انوار التوفيق، ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه، الا الافراد من علماء الموقنين، ولا يستجلي الاطلاع على دقائقه، الا البارع في اصول الدين، مع نفاعة من صناعة التوجيه والتعديل، واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل، والله سبحانه ولي الاعانة والتأييد، واليه الانابة في الاصابة والتسديد، وهو حسبي ونعم الوكيل.

قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا حال من الضمير في متعلق الباء اي باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا، آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد مبتدأ للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل

يقول

لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المفرزة عند المصنف صارف عن ذلك فاما على النسخة الغير
الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه وَ اما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان
الحمد يكون على النعمة وغيرها والله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من
جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء
ثانيا فيحمده على القسمين تأسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وَ في الانعام الى الايجاد وفي الكهف
الى الابقاء اولا وَ في السبا الى الايجاد وَ في الملائكة ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة
على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالجزم كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه
ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر وَ اليه الاشارة بقوله تعالى
وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعريض للحمد على الكبرياء والآلاء في دار الفناء والبقاء
فما معنى قوله ولعنان الثناء ثانيا اى صارفا عطفا على حامدا قلت معناه وقصد تعظيمه ونية التوجه اليه في كل ما يصلح
لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب
واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وَ فيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض
عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء
وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل وَ الاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية
قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر
ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمدلة والصلوة فان قلت
فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى آتيا بالحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
قلت يجعل من قبيل المحذوف اى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع قوله وعلى افضل رسله مصليا
لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط
النبي عليه السلام صار الدعاء له يتلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وَ في ترك التصريح باسم النبي عليه
السلام على ما في النسخة المفرزة تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد وَ الحلبة بالسكون
خيل تجمع للسباق من كل اوب استعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي
يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي وبالمصلي
الى الصلوة على الآل لانها انما تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن موقع قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في الثانية
من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وما في تقديم المعمولات في القرائن الثلثة

الانعام
الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور
الكهف
الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا
السبا
الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وله الحمد في الآخرة
الملائكة
الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع

الثلثة الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وَ اول انتصاب اولا وثانيا على الظرفية
وَ اما التنوين في اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى
قبل وَ هو منصرف لا وصفية له اصلا وَ هذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول
وَ اذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا وَ معناه في الاول اول من هذا العام وَ في الثاني قبل هذا العام
قوله سعد جده ايهام اذ الجد البخت واب الاب قوله ونفني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة
ويعدى وَ تعديته بالباء التسامح او تضمين لمعنى التشريف وَ المصنف كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا
منه الى جانب المعنى قوله ونفض من فصنعت ختم الكتاب فتحه والفض الكسر بالتفرق وَ اختتمت الكتاب
بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا
يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض
الختام قوله مؤسسة على قواعد المعقول آى مبنية على الوجوه وَ الشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب فقهاء
المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب انيق اى حسن معجب يريد بعض ما تصرف فيه من التقديم
والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق وَ الصواب لم يسبقني الامثلة يعني ان بعدي بالي نسخه
لا يبلغ يقال سبقت العالمين الى المعالي قوله لم يبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول
الى هذه الغاية من الزمان آو المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر
وَ تعديته البلوغ بالى يجعله بمعنى الوصول والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وَ وضع اسم الاشارة موضع
المضمر لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما ثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد لما لتسمية الكتاب
بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح
لمغلقاته وَ انه اتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح
قوله اليه بعد افتتاح غريب والتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب
المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع وَ اشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه الحامد اليه لا يفتقر الى
التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وَ ايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية
ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس يقتصر على طلب رضائه وَ لا يلتفت الى ما سواه لا يقال
ان ابتدئ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدئ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ذكر
التسمية باللسان او تخطر بالبال او تكتب على قصد التبرك من غير ان تجعل جزءا من الكتاب فعلى كل تقدير يكون الاضمار
قبل ذكر المرجع في الكتاب المقصود لوكه الى المعالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة وَ الكلام

من الكلمة بمنزلة الثمر من الثمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى
للجنس ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي
منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير
لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف
يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ونسب
في قوله والكلم ان كان جمعا خرازة لا تخفى والصواب وان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم بيانا له على ما
قال النبي صلى الله عليه وسلم هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك
الى السماء فحيى بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما يجيء من
النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية وكان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمد بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل
من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا
فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والشرائع جمع شريعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع
والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي اظهره وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها
على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها شرائع يرد بها المتعطشون الى زلال الرحمة
والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذي هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا
التي بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاطلاق ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى
الليل والنهار ومقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه
فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم تنزل
مطر ينمي به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة
والارتفاع من نما ينمي نماء وينمو نموا وحقيقة النماء والنمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب
طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى كلمة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء
فان المحامد لما كانت الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان
والاعتقادات وفرع هو الاعمال الطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل
اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله في تفسيره ليس
قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والرحمة
ثم ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة

اجتثت

اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده
بمنزلة دوحة لا اغصان لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات
قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل فاشار المصنف
الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات
وفرعا ناميا الى الله مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام
واشار الى الاختصاص الدائم بقوله اليه يصعد الكلم الطيب بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ
المضارع المنبئ عن الاستمرار قوله على ان جعل تعلق للحامد ببعض النعم اشارة الى عظم العلم
الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة
السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول
الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يبتني هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات
وتمهيد قواعدها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها
المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة ودقتها كونها
غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا
وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام
اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها موقوفة
على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري
وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال
الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله بني على اربعة اركان
بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر مجازي المبلغ اليها يا من غوائل عدو الدين
وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على
كثرتها الى اربع هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بني الشارع
الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس وذكر الثلثة الاول صريحا
والقياس بقوله وضع معالم العلم على كتاب المعتبرين اي القايسين المتاملين في النصوص
وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار تقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله
والمعلم الاثر يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في الفيس

فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت
الكلام في متن السنة ولا اختلاف في تقديمه وانما يوخر حيث يوخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام
الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء
والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور
ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجي تفسيرها قوله مقصورات اي محبوسات
جعل قيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب
من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول
الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره كما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والاعمال
في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ الابتلاء لكل احد انما يكون بما هو على خلاف
هواه وعكس متمناه قوله يكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا اجذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري
قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول
اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي لتاتي او لتضمينه لمعنى الادراج والوضع
قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلاء من نصصت الشيء رفعته والعروس نعت يستوي فيه
الرجل والمراة ما داما في اعراسهما تجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام
نوع تجوز لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة
منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين وكانه اراد ان المجتهدين يتاملون
في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على
النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المفصول المميز بين الحق والباطل
او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول
وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول
هو الموضوع لبيان الشرايع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اي ما دام رايات
الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان
الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة
ودقايقها مركوزة اي مدفونة من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة
العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة

والرمز

والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يهتدي بالي فاتحة الكلام رموز الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض
مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعني قد ادى الى النكت اللطيفة
في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تامل الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بموخر العين واللحاظ
بالفتح موخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبة وتنظيم
الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بما بان في اصول فخر الاسلام زوايد يجب
حذفها ومستثنيات يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات ونحو شرايطها
المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ قوله مورد فيه
اي في ذلك التنقيح الموصوف يعني كتابه وكذا الضمير الذي ياتي بعد ذلك قوله الاعجاز في الكلام ان يودي المعنى بطريق هو ابلغ من
جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث
لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من تحداه جعله عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل
انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد انه
اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فباعتبار
انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته
ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد
وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلبته التي تؤخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب تشبيها بالاعجاز وهو اقوى من السحر
وفي الغنى عن السؤال الاخرى وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتاديته المعاني
بالعبارات اللايقة الفايقة حتى كانه ينتسب الى السحر والاعجاز وهاهنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعنى ابلغ
من جميع ما عداه من الطرق الممكنة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة
حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فمعنى قوله ابلغ من جميع ما عداه
والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر
في المفتاح ونهاية الايجاز وح يتعدد طرق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب
عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله محققا ومقدرا
حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد
باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للبشر معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه
ليس له حد ينضبط قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا

الثاني لمقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ الكتب
في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان في الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب
الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة معرفة لتعريف
العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن فوات المقصود و
والاشتغال بغيره وكل علم فهي كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه
عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المصنف هذا الذي اذكره اصول الفقه
اعلاما للسامع عن السؤال وقال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن
منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه
من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ في التعريف
اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى
ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب وكما كان اصول الفقه عند قصد المعنى
الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال ثانيا
نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى
الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح **قوله** اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف
وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل
على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة
المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف فمثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه
دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء
من حيث يبتني عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول
وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل
الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل
ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء العقلي كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدار وابتناء اعالي الجدار على اسفله
واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة
الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند
العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي

ولا ضرورة في العدول الى
الشامل

الشامل
على الشيء
للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين
محسوسين وحينئذ تدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او
اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ
يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي لتفسيره ولكن ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح
تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية
والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي **قوله** اعلم ان التعريف اما حقيقي ان كان الماهية
اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في
نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية
اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور
بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة
والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة
الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق
انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه
اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله بنفس حقيقة ذلك الشيء او بوجوه واعتبارات
منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات
كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد
تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا
الاصل ما يبتني عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون
اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة
كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية
الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة
لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم
وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي
البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان
يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء

يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع
تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** وشرط لكلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي
الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد صدق المحدود عليه ة
وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم
من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك
وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كل ما
صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكس لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا
بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي فعسره بانه كلما انتفى الحد
انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بحد على ما ليس بمحدود
والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولا شك ان تعريف الاصل اسمي لانه
تبيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير
اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل
بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه
والاول ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني
ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو
الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على
واحد منها هو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه
ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق
التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون
بان التعريف الناقص يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول
بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع تحقق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى
للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الي ينبوع يدل على ان كل
محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك لن الامور مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء
الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله **قوله** والفقه نقل
للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا

امور

ثالث

ثالثها فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة
باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومنها الخطاب وانما البدن آلة وقصر المعرفة
بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاح وذهب في قوله ما لها وما عليها
الى ما يقال من ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا فان اللذات
والآلام والمشعر بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين
آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها
والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك
واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم
وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تحريما
مما لا يجوز فعله والمكروه تحريما ما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله
فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه
ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان
الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة
واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل
فصارت الاقسام ستة وتحصل منها ظرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فيصير اثنا عشر
والمراد بما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما
ونحو ذلك مما هو امر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب
والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم
مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا واما في الترك بعدم الفعل ليصير قسما اذ
آخر لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك
وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا
قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى
ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك
وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب
والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى وجوابه ان الثواب

ب

عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه
ونهى النفس كفها عن الحرام وهو غير فعل الواجب ولا نزاع فان ترك الحرام بمعنى كف النفس عند نهي الآثار
وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثالث ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب
الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة
فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب
يجوز لها لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام
والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها الثالث ما يحرم عليها في الوجه
الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة النفس ما لها وما عليها تصورهما
ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها
في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة
بقوله كوجوب الايمان واحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر
بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف
الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا في ما لها وما عليها مع ان اطلاق
اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن في التعريفات **قوله** وقيل العلم الى عرف اصحاب الشافعي
الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره
والحكم اما مأخوذ من الشرع او لا والمأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية العمل او لا والعملي اما ان يكون العلم
حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها
التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع
كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح
كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان
واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول عليهما السلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة
التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او بالسلب
وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم
الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة

بين

بين الامرين التي العلم بها التصديق وبغيرها التصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه
عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع
على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصحح لان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى
تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك
لولا خطاب الشرع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ما هو خطاب بما
لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام
على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست بشرعية بمعنى التوقف على الشرع واقول
الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع وللقائل ان يمنع توقف
الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عم وتوقف التصديق بثبوت
شرع النبي عم على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عم ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على
وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير
مفيد ولا مناف يتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع
قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون
الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني وهو ان يراد الحكم المصطلح وكان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه
كلام سيجيء **قوله** اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام
التي لها ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم يعني ومعنى
حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه
المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء
لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول
العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بالضرورة كعلم جبريل والرسول عم وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط
كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه
والمصنف رحمه الله توهم انه احتراز عن علم المقلد فحكم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول
العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول
عم ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او البيان دون الاحتراز ومثله
شائع في التعريفات **قوله** ولما عرف الفقه الخ المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين

لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء صح

تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا الحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف رحمه الله ذهب الى انه تعريف
له وان الشرعي قيد زايد على خطاب الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة كل ذلك
لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة
توجيه الكلام نحو الغير للافهام نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام
لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى
تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل فيه
خواص النبي عم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته
وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا الحكم به وقد وجب
طاعة النبي عم واولى الامر والسيد وخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى
اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين
وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف
قيد تخصيصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال والقصص
والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اباحة الفعل والترك مع المنع عن الفعل للمكلف
ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن
الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية
مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة
النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه
الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن
حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي
للتشكيك والترديد فتنافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية
الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف اهمل في تفسير الخطاب
الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف
بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه
بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث
يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او هنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع

له

9

له تعلق بالاقتضاء ونوع له تعلق بالتخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد
في التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله
واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على التسمية حكما فلا مشاحة
معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد فان مرادنا بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب
الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة
او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الا
الشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما
وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء والتخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم
احدهما للاخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع
كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض الاقسام للخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي
في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي
ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء
بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا قوله وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا
ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله الى اخره اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم
الشرعي خطاب الله فتوهم المصنف ان هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض فلا خلاف لاحد من الاشاعرة
في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف في الحواشي اذا كان هذا تعريفا للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع لا يكون
قيد الشرعي مفيدا لاخراج لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف
على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع
قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الى اخره تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى اخر لا خطاب الله المتعلق
بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف
على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية
قوله والفقهاء يريدون ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما
وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات
على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب
كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله وغيرهما اورد

فعل

ذكتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجه
ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما والاطلاق على الوجوب والحرمة تسامح الثالث
ما هو للعلامة عضد الدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول
ليس لمتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا
وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب
والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان
فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عنه وذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي
متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المغصوب والابانة لا الصبي في جواز بيعه وصحة اسلامه ومخاطبة
وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا
لا ياتي على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي لا وجوب والحق
في ماله وذمته على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين
لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الفعل الذي اتى به موافقا لما ورد
به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاة
مندوبة ان الولي مامور بان يحضه على الصلاة ويامره بها لقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الرابع ان التعريف
غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك
ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى وحينئذ فلم وهذا
معنى كونها ادلة الاحكام انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتقاد
اي القياس لان الظاهر افعال الجوارح انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات
بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب
والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتقاد عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية
مكررا لافادة خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر
العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه
بقيد الاقتضاء والتخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاه فيدخل في الاقتضاء قلنا لا نعرفه لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية
ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال التقييد بالعملية بغير اخراج مثل حجية الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب
الشارع نفس الحكم والجملة قيد تعمم عنه تجويز ان لا يتعلق به من حيث كون الاجماع حجة على تقدير ان يكون حكما واقعا في حيز الشرعية بما ورد خطاب الشرع لان المعتبر ان الحكم

بخطابه وج

بخطابه الصريح ويكون تعيين بالشرع تكرارا وعند الاشاعرة ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل
في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى موقوفا للحكم على ما زعم الملصق للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة لتغيير تفسير قوله فيد ظر
بر بيان توقيف الفقه على رأي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بجنس الجوهر والنبوات وغيرها او وجوبها وكيفيتها ونحو التجزي والتكثير اي منها او
كما بينها وحاشية ذلك لانها احكام لا يدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم مع ان العلم بها علم الاخلاق لا علم الفقه فقول الكاتب
ذكر لو كانت من الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع لكيفية الامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل للعمل العلم بها او
وتجنبها من علم الاخلاق وقد صرح في تلويحه بانه يراد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها الخ علم الاخلاق بان معرفة ما لها وما عليها من
الوجدانيات ان الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره او فسر الخطاب على
العملية هنا قوله ولا يراد المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان
العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدينون وغيره لا يسمى فقها اصطلاحا او
يذكر عن قيد الاكتساب او الاستدلال فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال احترازا عن العلم
بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها ينبغي ان لا يدخل في مسمى الفقه لا يعترض عليه بما صرح به في قيد العملية لا ينبغي انه لو لم يحترز
عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها عاما فقيه الملكين فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه له الملكة والفقيه ليس على بعض
الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بما له مسئلة يستولي به وحده لا يسمى فقيها اذا كان
اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجه عن تعريفهم للفقه فلا يكون العلد الخارج لا ضابطا ولا النور
بكونها من الفقه صحيح عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف
الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما الكل بواحد واحد واما بعض معينة الى الكل كالنفقه او الاكثر كالتمييز
مثلا واما البعض مطلقا وان حمل على الاحكام ما مر باطلا اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها لانقضاء
دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصر في ضبط المجتهد بل هو سواء المتقولون الايجاد
متناهي فلا يعلم احكامها جزئيا مجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا
لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض منهم فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما لك سئل عن اربعين
مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل بجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية المكسور المضاف اليه
كالنصف وغيره من الكسور وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه يعلم ما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع
فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا حدود فيما سبق فلم يصرح به هنا
بل اشار اليه بلفظ ثم ان جوزنا لا يراد البعض وان قلنا لا يراد الكل الخ وهنا بحث وهو ان من الاحكام ما يحمل على الكل دون
كل واحد كقولنا كل قوم يرفع هذا الحجر الاكل واحد منهم وهذا بهو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا على الكل فح ينبغي
ما لا يحمله

تم

كقولنا فرض كل اليوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام في هذا التفسير معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان جميع
الاحكام غير موجودة كل واحد والبعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه فسر بالكل مجموع الاحكام الماضية
والآتية بكل واحد منها ويدخل في الوصول الى التفسير ويلتفت الى دعوى المجتهد حصلت على عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث
والكتاب نبوي للادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ للعلم بها رد المحقق بان التهيؤ البعيد
حاصل لغير الفقيه والقريب غير منضبط اذ لا يعرف ان قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم
بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لا ستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها وكيفية الرجوع اليها في معرفة
الاحكام بقي له المورد انه لو تمكن الجواب عنها بانا لا نعلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء والخطأ في الاجتهاد ينافي التهيؤ
بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل او ضيق الخلق الباطل ونحو ذلك
ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد فيها نص ولا اجماع يكون بحيث لا يستطاع فيه الاجتهاد دليل عليه حديث معاذ حيث عد الاجتهاد بابا
فيما لا يجد فيه النص ولم يعلم النبي عم فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نسلم ان الادلة التي للقطع العلمي تنافي التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة
يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع في العرف كما في قولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان
المحققين على ان المراد به ملكة وقد يقال له الصناعة ايضا لانها تعين على الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهة
ادراك قوله بل هو العلم يعرف في خرج للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتفسير بكل الاحكام يحوج البعض الا انه لا يدل على انه اذا ظهر
نزول الوحي بحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم تلك الاحكام يسمى فقيها وقد تزول الوحي بالظهور واختار اعلى ما
به الوحي علم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط ان العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع
الفقهية عن تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها فتحقق ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعالم باللغة من غير اقتدار على النظر
والاستدلال لا يعد من الفقه الاول اوجه قوله المسائل العقلية ان لا اشتراط في الفقه العلم بالمسائل العقلية
لانها نتيجة الفقه والاجتهاد لكونها فروعا تستنبط بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقاهة
على العلم بها لزم الدور فان قيل هذا انما يتم في اول الفقهاء واما من بعده فيجوز فقهه العلم بالمسائل العقلية التي استنبطها
المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل العقلية باجتهاده فلو اشترط العلم بها
لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل العقلية لئلا يقع في مخالفة اجماع فان قيل فمن المسائل العقلية
ما ظهر نزول الوحي به اذا لعقليات ظهر لا تثبت فيشترط للمجتهد ادراكه والعلم به قلنا نزول الوحي به انما ظهر
للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الكامل وليس له تعلمه او فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد بما ظهر نزول الوحي به الا ينسبط
العكس ثم من بعدها الحادث لاوان المعصوم هو نوع الفقه المصطلح بين القوم وهو علم يوم اسم العلم المخصوص بعين كسائر العلوم وعلى هذا
ذكر للفقه هو اسم المفهوم كليا يتبدل بحال الايام والاعصار فربما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا ينتهي الى الوضع
زمن النبي عم

ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات والتها ينتقص بحسب التواتر والاجماع على خلاف اخبار الآحاد كما
ان البعض لا يصدق على علم الصحابة رضي في زمن النبي عم لعدم الاجماع في زمانه ولي هذا اراد بقوله العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط
ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في البعض بعد النبي عم يلزم ان يكون العلم بالاحكام العقلية
خارجا عن الفقه وذلك غير لازم معظم مسائل الفقه الآن الا ان يقال انه يعرف بالفقه الحكمي اي ادى اليه اجتهاد اذ قد ظهر عليه نزول
الوحي به وحيث يكون الفقه بالنسبة لكل مجتهد شيئا. كما الرابع انه اذا اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء
الصحابة لم يعرفوا اكثر الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رووا في كثير من الوقائع المختلف فيها
ولم يعد ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الامام الاعلى فهو غير منضبط لكثرة الرواة وتوقفهم في الاخبار والآثار
ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا النوع
لا يخلو عن الاشكال والاضطراب قوله ولا شتبه بان ما ظهر العمل بعد الوحي به فهو خارج عن الفقه المقطوع بانه ظني لم
يرد به النص او الاجماع القطعي انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتها ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية
قوله ولنا هو الذي ذكره المحصول وغيره ان الحكم مقطوع به والظن في طريقه وتوهم انه لما دل الاجماع على وجوب العمل
بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى قول الشارع عليه الطرح الاحكام صار ذلك بمنزلة
نص قطعي من الشارع على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق
العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان المظنون ما حصل التنفيذ في المعلوم ما لا يحتمله فيما فيما فان قلنا يكون
مظنونا فيصير معلوما على اصطلاح هذا المكلف ويهواه فيه علم كونه مظنونا للمجتهد فكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا
في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فلو ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب
على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل والا لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر
الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر
الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعا والتحقيق ان الثابت القطعي لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع على انه
ما امكن وهذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع و
كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب
العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن في وسيلته الى الحكم انا لا نسلم ان كل حكم
يجب العمل به علم قطعا انه حكم الله لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به ممنوع وان
بني ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا يفيد له اصلا
قوله واصول الفقه لما سبق كان بيانا لمفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة
لهذا

ووجه ضبط ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة
من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصدر من الرسول عم او لا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب
والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي
ونحو ذلك فراجع الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والاقتداء من الراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم
نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة الاول
اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة
لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالحقيقة مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه
من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط
من هذه الثلاثة فاعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء اخر او لم يكن ولهذا
صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا لما ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم
يكن مسببا عن شيء اخر الثالث انه لو لزم بعض الاقسام بمعنى المقسم لزم في كل قسمة فيلزم ان يكون القسم الخفي في قسيمه مثلا الكلمة
قسم اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتغيير في صورة اولى وهو معنى الاصل
المطلق الخامس ان الاجماع ايضا يستند الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم التوقف دخلا
في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقر فيه معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من
الاصل الذي في ذلك المعنى على شيء اخر يختلف بكون فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق
الى مرتبة الاصالة والابتداء واما الاب فانما بني عليه الابن بالوجود لا بالابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن
الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في وجود المنتهي اليه وان البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالقرب يكون اولى
واحق من البعيد في نسبة الاصالة لذلك الفرع وبما نحن فيه القياس ليس بسبب لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة
بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم ذلك بعض الاقسام في كل تقسيم كيف وقد كثر
في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسيم فلا يلزم لزوم
الانسان الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه تجوز وعن الرابع ان اريد بالتغيير التغيير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي
يثبت الحكم ويغيره في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا ينافي استناد الحكم في نفسه الى القياس
ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في دلالته على الحكم فان المستدل
لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منه
وهو معنى ان الاجماع ... اعتبار السند وقطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد ... نقصانا بان يكون حكم كالاصل

فظهر وجه ضبطه قوله وعلم اصول الفقه تعبير عما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا اضافة الى الفقه الا الان يقتضي ان
بيانه وتوضيحه كشيء الادراك والقواعد حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت
والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب في اطلاق التوصل الى الفقه في البعيد يتوصل الى الكون
ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها وان كان اصول الفقه التوصل بها الى الفقه ليس بقريب فانه يتوصل بها
العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة
وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان
لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويعمل على ذلك
الحكم بما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات تحصل قضايا موضوعاتها اعمال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على المكلف
فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على
تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق التمثيل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة
على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية
فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلاف فيما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار
عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المص قيد التحقيق احترازا عن علم
الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على قواعد مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او
مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه
من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم انه اختص بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق
والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله للصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه
جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسئل عنه مسئلة فالذات
واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب
يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى
وكل منهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار
الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا
قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا
الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالمتعارف

بتوصيلها الى العلم بتلك القضايا الطلب التي يتوقف على حصول مبادي الحصول عند الاستدلال بها كما بين العلم بالشكل الاول وكذا في
المثال المذكور وضع العاقل الطلب الى الحصول السهل الحصول ليحصل المطلوب المتوقف على الصغرى وتوقيع التوصيل الى العلم لكن يخبر
العاقل الطلب بتوقيع البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطها وصورها المنتج فيحصل العاقل فالطالب للعلم
بذكرها يتطالب اصول العلم ويتدرج كما لا يحصل العلم بالفاعل علا ما شرحه المص لا اخر لا عليه قوله ويكون العكس قوادل الي
الى المجتهد بعد بشرط ذلك كما يتوقف اجتهاد او التجزي في حالها الا تجاه اما عالم يتوقف في المسئلة اجتهاده والمقلد اجتهاد
مجتهد ولهذا فعلا مصالح جواز الاجتهاد على كلام قوله ولا يبعد التحاور بعيد لم يذكر الى اخر والمتوقف على مباحث
المعلومين في كتبهم معرضين ان البحث عنها انما وقع من حيث كونه في معالم الاجتهاد قوله ولا نعال الى العلم الا المتعلق بتوقف
بتوابعه لي مسائل العلم لا الى العلم الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بالبحث عن الادلة الاربعة يخرج هذا
العلم عن الادلة وعوارضها الا ان حذف هذا المضاف شايع في عبارات القوم قوله موضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم
ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض هاهنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاه الذات بان
يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل
فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا
او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام
الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول العلم راجع الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات
الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة يعني ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع في ذلك
في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت في باب ما يحلون من مسائل
الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يحلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو
المكتسبات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف
الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما يقبل اثباته للحكم بينا كخبر الواحد والشاذ وغير الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض
الذاتية التي لا يكون يبحوثا عنها في هذا العلم لا لاخذها في تحقق ما هو مبحوث عنه فالتغيير بعينه فهي العوارض التي للادلة
والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل حكمة الهية او فعلية ثلاثية
مفردة او رباعية متواترا وغيره لا يعرف ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان
النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه ولونه حاجة واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة
امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله الا انه ذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم
في فن الاصول كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصورات من حيث انها حدود او رسوم فهو صل الى التصور

ومن حيث ايصاله الى فصل او خاصة فيركب منه حدا او رسما وعن احوال التصديق من حيث انه يحصل التصديق ومن حيث ايصال نفسه
ويكس نفسه ونقيض نفسه فيؤلف منه حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور
الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل
ذكرا راجعا الى البحث عن احوال التصور من حيث الموصل من ان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل
قوله لكن الصحيح ان مباحث الاحكام الى ان موضوع اصول العلم هو الادلة الاربعة ولا نحث عن احوال الكلام بل انما يحتاج الى
تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لا انه يبحث عن الادلة بالنسبة الى الاربعة والاحكام الكلية
ويطابق في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعا الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام
كما ذكر المص ومحصل العصمة الطلب التي يتوصل بها الى العلم يحصل احد من المقاصد والاوصل اللواحق يحكم غاية ما في الباب ان مباحث
الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله فان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية موثرات
ولو سلم ان الادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه بمعنى ان العلم يوجد بعض الادراك الجازم
او الراجح ليعم القطعي والظني منحصر في جميع الادلة وهذا لا ينفي ان يعدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك كون الامر دليلا معناه
الدليل انما هو بعض السوء كما هو شان العلل الخارجة وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلام قوله واعلم ان نقله هاهنا
في الموضوع اورده بما يخالف الجمهور المحققين بعض منها الناظر في الواقع في كلام القوم في هذا المقام الاول ان الملاق القول بجواز
تعدد الموضوع وان لم يكن من الاشياء ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اصنافا في الشيء او لا وعلى الاول اما ان يكون
العوارض التي لا دخل في المبحوث عنه بعضها تكتسب على احد المضاف فيه وبعضها تنسب الى المضاف الاول والا فان لم يكن لذلك فهو
العلم كلا المضاف فيه كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها تمشي على الدليل كالعموم
والاشتراك والتواتر وبعضها على الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه مضافا
كما في العلم الطبيعي فوجوب جعل المطلوب حد واحد وغير ذلك اولى ان اصله لكن لا دخل للاحوال الثانية على احد المضاف فيه في
المبحوث عنه كما في المنطق البحث عن ايصال تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك
المص فيما سبق في الموضوع لا يكون الا واحدا ان اصله في الموضوع يوجب اصلا في المسائل الموجب لاصلاء العلم ضرورة ان العلم
انما يحصل باصلاء المعلومات وهي المسائل وهو باطل لانه ان اريد باصلاء المسائل بحث يتكثر بها فلا نسلم انه يوجب اصلاء العلم
فظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان يحصل تكثر الموضوعات يوجب ذلك واما لزوم
لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والعموم موجودا بان الاشياء الكثيرة انما يكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها اشتراكها
في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للثلاثة فانها تتشارك في جنس وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرض
كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها
منسوبة الى الصحة

من النوع مع

الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف او لا تحتاج في العلم الى تقدير بعض الموضوع بل عن احواله

او ان يتحد الموضوع

الى من الفاء في ذلك العلم فعلم انهم لم يجعلوا ادعاه معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة
علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه قيل او رد من المتأخرين ما ينقض هذا لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات
مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين
او اكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية في البحث الكافي في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع قد يقال
موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث في موضوع للتعليل اي لتعليل الشيء والمسائل تعلق الموضوع من حيث هو موصوف
ان من بين الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم
الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود يعني انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود
من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث
ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود ولا معنى لاشارة للموضوع وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن
الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن فالصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب
وكذا الحركة والسكون في الطبيعي هذا ما قيل ان الحيثية في الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث
عنها في العلم اولى انه جزء من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا
يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن لواحقه وعوارضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نم انه في الاول جزء من الموضوع بل قيد
لموضوعيته يعني ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية لكن الاعتبار على هذا الوجه لما جعل الحيثية في القسم الثاني ايضا
قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم الحاقا لاجزاء الموضوع
فلم يلزم خلاف ما لزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار بين الاشكال المشهور وهو انه يجب ان يكون
الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم دون ان السبب ما يعرض للموضوع من جهة نفسه والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة
ان ما به يعرض الشيء للشيء لابد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكذا الحركة
والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور جوابا ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون وانه استعداد
لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان موضوعا عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه
الذاتية قيد بالحيثية بمعنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالمطابقة اي بلا حظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا بمعنى
ان جميع العوارض المبحوث عنها تكون لاحقة للموضوع بواسطة هذه الحيثية اليه قوله ومنها ان المشهور ان المحصل الباعث على جواز تداخل
العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار ... خلاف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد وكون كل ... في
امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة واحد من جوانب بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة
ان يحصل بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعه وفي علم اخر عن بعض اخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع

وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان
يرجع الجميع الى موضوع ويختلف باختلافه فكذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع
ويختلف باختلافه فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع
واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الاخر علما اخر فيكونان علمين متشاركين
في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث
الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء الموضوع فان
ما وقع البحث عنه في العلمين موضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق فان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم
عن طبايعها فهما علمان يختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال
الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة وطبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها
وتنضيدها وهو من اقسام الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض
للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الجسم الطبيعي
مبحوث عنه وقد صرح بان هذا الوجه في ... اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكره صاحب الحسن بان الحيثية جزء من
الموضوع واقوى بيانا للمبحوث عنه وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا
الحقايق انواعها واجناسها وبحثوا عما احاطوا به من عوارضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متخالفة في كونها بحثا عن
احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها باعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل
احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية
من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية
ويطلب ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ناظر في احوال شيء وذاك في احوال شيء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان
يوجد في احد العلمين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يوجد في كل منهما مقيدا بقيد اخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع
معلوم بين الوجود وهو الصالح سببا للتمايز واما ما ذكر فلانه جاز ان يجعل ... ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل
احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير
ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان
من منطق الشفاء قوله وانما يقع الاستدلال عما هو الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه لا يوصف
من الوجوه بصفات كثيرة وان كان يتصف بصفات كثيرة ... وبعضها اضافية كالخلق وبعضها سلبية كالتجرد عن المادة و
والموصوف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ... لانه ليس شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزء لعدم الجزء ولا لمباين

لامتناع اتصاف الواحد الحقيقي بصفاته الى امر منفصل ولكان يتصور ان يعرض لهذا العارض اما ان يكون لحوق كل منهما
لشيء اول فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدأ لشيء اول وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون شيئا
لذاته فيثبت عرض ذاتي وهو بالنسبة الى الاول ولا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فيكون اما لذاته فيثبت عرض ذاتي له وهو المطلوب او للامر او لغيره
ان يكون الخروج لما مر بل يكون مقوما صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل
يجوز ان ينتهي الى الوصف الراجع الى الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب في المطلوب
تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة الوصف الراجع الى الاول انما عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في كل
واحد وهو غير لازم لاستحالة ان يكون اتصاف اشخاص نوع واحد من الحقيقة الا بنوعها صفات الحال قوله ولانه لا يطلع على معنى الكلام لو
ان كان لغرض وهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه نوع النقصان في ذاته والاتصاف
بكمالاته وهو باطل لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل بطل المراد بل هو لازم لجواز ان يكون لحوق البعض لا لغرض وان اريد
اعم من المنفصل والقيم فلا لان اتصاف بعض الصفات لبعض يوجب النقصان في الذات كتعلق اللحوق بنوع قوى على العلم و
القدرة والارادة ويمكن ان يحمل هذا البحث على ان يكون الغرض مستقلا وكما هو محتمل بان يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المط
اي انما عرض ذاتي له قوله فتفرع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني مسائل البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة — قوله فتفرع
والاحكام فقسم الكتاب الى مقاصد على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع في مقدمة الكتاب مع انه خارج عن العلم
لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مشتمل على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقريبا — الركن الاول في الكتاب
للاقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا للركن الرابع القياس قوله الركن الاول في الكتاب وهو
في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة
مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ
الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا للكتاب فقيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا
متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لان المجموع تعريف للكتاب يلزم
ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء … كلام اسم … وغيره على ما توهم البعض لانه يخالف اللغة ويبعد عن الفهم
وان كان صحيحا في اللغة … وان كان لا … فتسوغ في ذلك الا انه وجه تحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول
عند العقل فلا … ان هذا الوهم صرح المصنف في التفسير … ان القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فجعل … الكتاب
والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن
فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بها كونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر
فاعتبر في تعريفه بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما

في زمن الرسول عم وتخصيص الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن
النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف وانتقل عنها في زمانهم نقلا بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها حالا …
المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا شاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله فاتوا بسورة
من مثله والتقييد بقيد على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذكر عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية
وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم تنقل بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند
الكل حتى الصبيان والقراءات الشاذة ان نقلت لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة كما اختص بمصحف
ابن مسعود رض فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى ما كتب التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونه واما التسمية
فالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين ان التسمية ليست من القرآن الا انها بعض آية من سورة النمل وان قولهم
بلا شبهة احتراز عن التسمية فان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل بين السور
بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير نكير من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وحرمة
تلاوتها للجنب والحائض انما هي على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير
من انكر كونها من القرآن في سورة النمل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث تخرجه كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال — غيره
وشبهة … التكفير … مع اتصال المتواترين لم يبلغ اطلاق بين الوقف … مائة وثلث
عشر آية من السور كان قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان … آيات من سور القرآن … الحنفية … من القرآن كررت
للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكرارها في اوائل السور لانها … ونقل … بلحوق
بالمصحف … مثل ان يكتب في اوائل كل سورة الحمد لله … ماهو المناسب لغرض الاصوليين
يكون المراد بما نقل بين دفتي المصحف هو ما يسمى الكل والبعض … في الحد … الحكم من القرآن والاستدلال
… في عرف الشرع … بالكلام التام … مع انه … على الجنب … على ما دون
عليه … كلام المص المراد … لا انه جعله تعريفا للمجموع الشخصي … علمه ثم الا انه لا يناسب
غرض الاصوليين فان قيل فالكتاب بالمعنى الكلي يصح تفسيره بالقرآن فلا يتم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في … صحيح
في الكل فان قيل يلزم عموم المشترك قلنا ليس يعني كونه حقيقة في البعض انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع
للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع لما للكل خاصة وبالتمام الكل والبعض اعني الكلام
المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان اتام اخ
… ان حمل التعريف المذكور بعد اللفظ القرآن او الكتاب … الكتاب او الكلام الذي يجوز في
… الكعبة او الثوب او الانسان … والا لزم الدور … الكتاب او القرآن فلا … المصحف

وهي موقوفة على معرفة ما هو القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب من القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور لازم اذ لم اذا حصل نوعها
ما هو القرآن دون الكتاب لانا نقول ما هو الكتاب يعني بعينها ما هو القرآن لما مر من ان الكلمات لشيء واحد فتوقف المصنف
على ما هو القرآن توقف على ما هو الكتاب و[illegible] الظاهر ان يعبر المصنف عما جمع فيه الوحي المتلو لاندفع الدور لانه انما يرد
للكتاب والقرآن فالمصنف صرح بما يلتبس تعريفهما [illegible] الكتاب او القرآن اسماً الا انه لا وجه للزوم الدور بين التعريفين
ثم قال وانما لزم الدور ان اريد تعريف ما هو القرآن ابتداء اي الى ان ما هو الكتاب هو ما هو القرآن وذكر احدهما مفرع عن الاخر
بغير المصحف ما جمع من الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة [illegible] عن العرف [illegible] فلا دور ولكنا عدول
عن الظاهر الى المفهوم [illegible] الى المجاز [illegible] في التعريفات قال لا يقال [illegible] الاصولي انما هو المفهوم الكلي الصادق على المجموع
وعلى كل بعض من المصحف انما يتوقف على القرآن على المجموع الشخصي وهو معلوم [illegible] بين الدفتين محفوظ ويتداوله الناس لا يشتبه
عليهم فلا دور قلنا لو سلم [illegible] المجموع الشخصي بخصوصه بدون معرفة المفهوم الكلي فيبنى كلام المصنف على ان الموضوع المجموع الشخصي دون
المفهوم الكلي قوله بل تشخيصه الى تعيين بخواصه فان [illegible] الشيء على حقيقة تشخيصه كان او من تطلق على الكلام الازلي
في قوله القرآن كلام الله غير مخلوق [illegible] الحروف والاصوات [illegible]
هو النهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي
المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها [illegible] القرآن [illegible] المعنى القديم الا ان الاحكام
كانت [illegible] الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي [illegible] عن المعنى القديم لاتمام التمييز
يحصل بمجرد ذكر النقل بلا حاجة الى ذكر التواتر [illegible] لا بد وان يساوي المعرف فذكر تمام القيود
لتحصيل المساواة قوله على ان التشخص لا يعلم [illegible] بالاشارة [illegible]
وذلك لان غاية الحد التام [illegible] على مقومات الشيء دون مشخصاته [illegible] مركب [illegible] هو مجموع
الماهية والتشخص [illegible] والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول
لو سلم كل مجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة [illegible] سائر المعرفات [illegible] من التكلفات وقد يقال
ان [illegible] الوضعيات
[illegible] من الوصفات المشخصة يمكن ان [illegible]
[illegible] عن جميع ما عداه [illegible] فان ذلك انما يحصل
بالاشارة اليه قوله على ان الحق [illegible] القرآن [illegible] هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين
للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل [illegible] بلسان
جبرائيل [illegible] ان الاعراض تتشخص بمحالها [illegible] بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب

بسم الله

او شيء ينسب اليه احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما اذا تحقق في العلوم [illegible]
مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو [illegible] في جميع ذلك [illegible]
[illegible] القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي [illegible] العام [illegible] الشخصي [illegible]
ان الشخص [illegible] لا يقبل الحمل [illegible] فكذا القرآن لا يقبل الحمل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] فان القرآن هو المجموع المعروف [illegible] المصاحف [illegible]
هو الكتاب الذي صنفه [illegible] النحو علم يبحث [illegible] احوال الكلم [illegible] قوله فان [illegible]
[illegible]
من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والآيات [illegible]
[illegible]
[illegible] قوله [illegible] الشخصي دون المفهوم الكلي [illegible]
[illegible]
[illegible] كلام منزل [illegible] الانجيل والزبور [illegible]
[illegible] الكلام المنزل [illegible] قوله [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible]
والعموم والاشتراك [illegible] والتنكير [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible]
قوله لما كان القرآن [illegible] اللفظ [illegible] بالنسبة الى معناه [illegible]
[illegible] فخر الاسلام [illegible] الاقسام [illegible]
[illegible] الرابع [illegible] بالعبارة [illegible] وبالاشارة [illegible] وبالدلالة [illegible] وبالاقتضاء [illegible]
والثالث بالدلالة وبالاقتضاء [illegible] العبارة والنص والاشارة والدلالة والاقتضاء [illegible]
[illegible] النظم [illegible] المعنى [illegible] الاقسام [illegible]
الرابع للمعنى والبواقي للنظم [illegible] الدلالة والاقتضاء [illegible] للمعنى والبواقي للنظم [illegible] اللفظ

فالسلم المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
وبعد الالتفات تلك العبارات واصلا كما هو دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا
القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة اللفظ الدال على
المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فاذا دافعت تادية
المعنى بالتراكيب [illegible] من جملة بعض اعتبارات [illegible] صفات النظم كان [illegible] بعد الطاقة صار الكلام بليغا [illegible]
بلغ في ذلك [illegible] حد الاعجاز [illegible] النظم باعتبار افادته المعنى لا قسم النظم والمعنى وقد تواتر ان معنى القرآن [illegible]
الاطلاع عليه حاصل [illegible] لكن [illegible] العلم والجواز [illegible] النظم بانه [illegible] كما قال
كلام [illegible] ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول [illegible] بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان
القرآن [illegible] قوله المراد من النظم ههنا اللفظ لا تعالى النظم على ما في المختصر هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات
على وفق ما يقتضيه العقل لا توالى في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما جاء وهو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار [illegible]
[illegible] كان لفظ الا انما الا [illegible] على العموم حيث قسم الى الخاص والعام والمشترك
[illegible] المراد باللفظ [illegible] ان [illegible] اقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم [illegible] والالفاظ [illegible]
[illegible] المتعلقة الموضوع الخاص والعام والمشترك [illegible] النظم [illegible] ان اللفظ اطلق على
[illegible] النظم على [illegible] اللؤلؤ في السلك [illegible] نظم [illegible] اللفظ [illegible]
[illegible] اللفظ على النظم [illegible] النظم رعاية للادب [illegible] اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة
والمعنى هو المقصود [illegible] حال المناجاة [illegible] اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر [illegible]
[illegible] او اكثر [illegible] ولكن [illegible] النظم [illegible] التعذر [illegible]
[illegible] الطاهر [illegible] ان كان المعنى [illegible]
[illegible] اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق [illegible] المنقول [illegible] المصاحف تواترا عليه وان لم يكن [illegible]
[illegible] اقسام المعاني [illegible] النظم المنقول [illegible] النظم [illegible] منقول في المصاحف [illegible]
[illegible] على وجوب [illegible] المعنى دون اللفظ [illegible] الاول [illegible] الجمع بين الحقيقة والمجاز [illegible]
[illegible] في النظم [illegible] المنقول [illegible] الحكم [illegible] بالمعنى [illegible] النص
[illegible] المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله [illegible]
[illegible]
[illegible] النظم [illegible] ذلك [illegible]

فلما بنى كلامه على ان المتعدد من وانه لا نص [illegible] في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط العام الكل المقصود
هو المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما يخالف كتاب الله
[illegible] المنزل بالوحي وقال ابو اليسر [illegible] لا تصح [illegible] ابو حنيفة وقد صنف الكرخي [illegible] تصنيفا طويلا
ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع [illegible] ونظم ثم دلالته [illegible] على الوجه المذكور لان
السابق من الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله [illegible] كان بوضعها وفخر الاسلام [illegible] التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه
على اللفظ التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان [illegible] في الكلام [illegible] في اللفظ [illegible] المعنى [illegible]
متقدم ثم الاستعمال [illegible] كانه لو حظ اولا المعنى [illegible] ثم استعمل اللفظ [illegible] فاللفظ بالنسبة الى المعنى ان [illegible] التقسيم
بالتقسيم الاول عند العموم الى الخاص والعام والمشترك والماول لانه ان دل على معنى واحد [illegible] على الانفراد فهو الخاص
او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض [illegible] فهو المؤول والا فهو المشترك
والمطلق [illegible] المأول [illegible] الاعتبار [illegible] وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان
استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر
والمحكم [illegible] لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته
فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه
لعارض [illegible] فهو الخفي او لنفسه فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه
وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى
بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء و
[illegible] في ذلك هو الاستواء الا ان هذا وجه ضبط [illegible] العلم [illegible] والاصلاق فهو منتقض من الاقسام
[illegible] صدق [illegible] على البعض [illegible] متعددة باعتبارات [illegible] التباين والاصلاق [illegible]
اقسام [illegible] بين الاقسام الحاصلة من تقسيم [illegible] الى المعرب والمبني [illegible]
كلا منهما اما معرب او مبني [illegible] الجمع [illegible] الاصلاق [illegible] والاعتبارات [illegible] اقسام التقسيم
الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد العاصرة ومشترك من حيث الوضع للعاصرة وغيرها وكذا التقسيم
الثاني قوله وهذا ما قال [illegible] فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وضع النظم صيغة ولغة [illegible] الصيغة واللغة مترادفان
والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه [illegible] لا باعتبار النظم والثاني والاول [illegible] المعنى [illegible] عن الوضع لانه
[illegible] النظم باعتبار [illegible] اللفظ الموضوع و
المراد [illegible] اللفظ [illegible] بازاء المعنى المخصوص

عن نسبته بازاء معنى المعنى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المعاني والابنية فيحتاج الى معرفة وضع اللفظ ونحو العلم الكائن لعلم
ووجوه استعمال ذلك النظم ووجوه في باب البيان اي في طرق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق
بيان النظم في بيان المعنى والمراد من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث يقول في وضوح
البيان بل بكون النظم اي طرق ظهور المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في وجوه وقوف الوقوف على المراد والمعاني اي وجوه طرق اطلاع السامع
على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما قوله القسم الاول اللفظ الموضوع اما
ان يكون وضع لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضع للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان
يكون الكثير محصورا وغيره معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستوعبا لجميع ما يصلح له من افراد ذلك
الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا او غيره معين فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضع لواحد تخصيص
او نوعي او جنسي بعضه من اقسام الخاص فيحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع
لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثير ما يقابل الواحد فلا يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا هو الشامل
للاسماء التي وضعها اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية مثلا اولا الى الشخصية بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ
الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر كالزكوة والقمر والدوران ونحو ذلك وليس هو من المشترك بل ما هو من الجنس
والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له بقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه
المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعين لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب انه يعتبر في
العدد للتحقيق والاصح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا على ما سيجيء فان اريد بالاستغراق ما يكون
على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع والجنس مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل رجل وامثاله فلذلك
مشترك لمعانيه على سبيل البدل ولهذا في تعريف العام العلم النكرة المنفية فانها مستوعبة على سبيل البدل فان قيل
للكثير فيما يرسل وما لا يقبل سواء كان النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه مستوعب للآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعموم النفي
والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد فيه فان الكثير او المراد جميع الكثير والمجموع وما المراد بالكثير من حيث هو
المجموع فيكون جزء الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام
واسماء العدد فان قيل فيخرج عنه مثل زيد وعمرو واحد وفرس انما لا نه موضوع للكثير بحسب الاول فلنا المعنى بالآحاد
المنفية في الاسم كآحاد المائة وانها سلب جزئيات المعنى الواحد المتحقق تحت ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام وقد وضع
للكثير فلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت بالاستعمال ان النكرة المنفية انما هي للكثير الغير المحصور واللفظ مستوعب لجميع افراده
في حكم النفي عموم النوع لكل الآحاد في المفرد وعلى المجموع في الجمع لانه العموم وبهذا الوضع النوعي لزيد في افراد عموما عملا ورد بانه
بمعنى انتفاء فرد منهم لا يكون الا بانتفاء جميع الآحاد وذلك لان الفعل المنفي بمنزلة النكرة المنفية لعام لعمومه لالعام

انه يجري كما يجري ولم يسند اليه عما وضع له بالوضع الشخصي وسيعرف مباحثه وقد مر في المخصوص من مباحث اصول ابي الخاص بانه
جنسه ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين الا في الكثير المنحصر بحقيقة الحال لا يعلم المراد
بل المحصور لا بد من كون الضبط والعد بالنظر اليه لا انا نقول ان يكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور ولفظ الالوف موضوعا للكثير
غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال بهذا التعريف يدل على ان الاحتراز عن اسماء الاعداد انما هو
بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لما يدل على المائة لا لما يتضمن المائة من الآحاد لانا نقول المراد
بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته لا الكل لاجزائه فلا يعتبر الدلالة عليه او يتضمنها وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع وكلمة من مثل
الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستوعبة لما يصلح له من الجزئيات ولا يستوعب جميع صنف لفظ وضع لكثير مستوعب
لما يصلح له بحسب الدلالة لو كان والاولى في قوله والاقرب فيكون المعتبر في العام عند علماء الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات
باعتبار المشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستوعبا او لا واما من اشترط الاستغراق
على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم الاستغراق واما عند من يقول بالاستغراق وعمومه فهو
السعدي لا يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والاقرب منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم الاستغراق مثل رأيت اليوم رجالا او في الدار رجال
الا ان هذا لعدم تحصيله بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره فلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على ما تقتضيه
عبارة المتن لوصوله في قوله وان لم يستوعب فجمع منكر ونحوه وقد ان ظاهر قوله او ما عمل النوع كرجل وفرس انسان الدال على النوع
في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالانسان وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص
الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص ونحو ذلك قوله المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام
النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والماول وفسر الماول بالماول من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي وكذا علم
بان الماول قد لا يكون من المشترك وتوجيهه انه يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها
البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا او اذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا وأجيب عن الاول بان نعني
المراد نوع مطلق للماول بل الماول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب
سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد
التاويل حصل الى الصيغة وقد المراد بغالب الرأي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة فتركها بالاجتهاد والتوجه بالاجتهاد
والتامل في نفس الصيغة يستحق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل
فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة ان وضعا كلا وهو اذا حمل عليه
بقطعي فانه يكون بعد التامل وبيانه او بعكس وهو احد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم
يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني قوله والنص الاسم الظاهر فسر بذلك لان الحكم على الاحكام

وكذا اسم الاثنين فانه اذا دعا ليس بمفرد ولا اسم اثنين والجمع بمعنى ان السعلم اسم سنى لكن معناه عين ما وضع والمسموع
من وزن الشموع القصار لفظ مسوس العرب معناه من العرب مع الفاعد والمضروب معناه مع العرب مع المفعول ونحو [illegible]
قوله دال على ذات مبهمة ومعنى معين نعوم بها واحترز بقوله نحو وان المسموع اسم الزمان والمكان والآلة ولهذا ذكر المشتقات
ادل على المقتل هو القتل مع المفعول ومعنى المفتاح هو الفتح مع الفعل اذ الشيء بما يعبر عنه النعم او يقع عليه بالفاعل
او المفعول شايع لكلام النحو عن المكان والآلة بالمفعول والمفعال ولعل [illegible] ان يقول [illegible] الاعلى [illegible]
على وزن الفاعل او المفعول لان النحو [illegible] المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعال والنعلان [illegible] المتنبر [illegible]
[illegible] ليس [illegible] الابيض [illegible] الافضل [illegible] هو البياض و[illegible] مع الاعور [illegible] العطشان هو العطش مع [illegible]
[illegible] مع [illegible] المتحرج والمدحرج هو الاحراج [illegible] المفعل وان [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] والآلة للمعطي بان العور بان معنى المقتول هو القتل مع المفعول ليس [illegible] الابيض معناه [illegible]
[illegible] قوله [illegible] اسم الجنس [illegible]
[illegible]

[illegible marginalia]

في تقسيم النعم [illegible] فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في [illegible] الرابع
في [illegible] العام [illegible] الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك [illegible] علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور
وضعا واحدا [illegible] ان [illegible] موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس [illegible] جعله [illegible]
معناه [illegible] في التوضيح [illegible] ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع
لمسمى معلوم على الانفراد [illegible] الافراد [illegible]
[illegible]
[illegible] قوله [illegible]
الحكم [illegible] قوله [illegible]
[illegible]
فان [illegible]
[illegible]

[illegible marginalia]

في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويتوقف حكم عن المشروع ببيانه نفي الاجماع ولكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر
اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال مبني لخمسة وهو ان الامام اذا لم يعتد الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب عليه اطهارا ثلاثة
بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم منه البعض الذي وقع فيه الطلاق بالقروء لا باعتباره بتمامه وجب البعض
لكنه لا يعتد الشافعي لانه لا يعود يوجد عليه اطهار كاملة وقع فيه الطلاق ثم يعتد باثنين ودفع ما يورد من المعارضة بوجوب
ثلث حيض في بعض بعدها اذا طلقها في الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتد الطهر الذي وقع فيه الطلاق
كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل اسم للقليل والكثير
فيطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكر القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فعدد ساعة كثيرا ساعة الطهر وان
لم يكن لزوم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل من ذلك الا على ... باعتبار الساعات وعلى ما ذكر المصنف اذا
لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة ببعض من الطهر الثالث
من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان بعد الطهر حاله ... لا يحل ... العدة الا باعتبار الطهارة بالحيض ... الامور
المبهمة مثل العام والعموم ... لا يصدق ... الا باعتبار ... بالافراد ولكن كل بعض من تلك الحالة المبهمة
طهر الكلام كونه طهرا واحدا ... الا انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا انا نسلم
الفرق بين الاول والثالث الفرق ان البعض من الاول لو انبسط بالحيض يكون واحدا لحلاف البعض من الثالث فانه لا يكون
طهرا واحدا ما لم ينبسط ... دخول الامور المبهمة تحت العدد ... على ... لا يصح اول الامر يكون
نوعا واحدا ... فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بحسب الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث
بحسب الابتداء من الحيض ... ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني فلا بد من البيان قوله وقوله فان طلقها
ذكر محي الاسلام ... ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله فان طلقها ... الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق
بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها ... الاول ... على ... انما الخصم
الاول وحسبان ان ... ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين صريحا بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن ومن بقوله الطلاق
مرتان فامساك بمعروف التطليق المرتين بطليقة بعد طليقة على التوزيع دون الجمع ... لمستقبل الى قوله
والمطلقات يتربصن الى ... وصف العدة وقوله الطلاق مرتان ... كلام مسوق لبيان ... الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الرجعي
بدون ما يدل على عدده ... لا يستحق ... بقوله فان طلقها ... القول بقوله مرتين عدد الطلاق الاول ذكر
تكون ... ذكر الطلاق الذي ... بقوله الطلاق مرتان الاثنتان ... فان طلقها ان بعد المرتين ...
المرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم الا يقيما ... لا يقيما الزوجان حدود الله ...
الزوجة فلا جناح عليهما ان ... على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وهي تخصيص ... المرأة بالافتداء ... الزوج

مع ما سبق وهو الطلاق لانه ... قوله ان لا يعتد ... صحة ... المرأة ... الا بالافتداء الا بعد الزوج
بما يطرق الطروق ان فعل الزوج هو الذي ... وهو الطلاق وكان ... ان التوجيه الطلاق ... حال ...
وهو الافتداء وصار ... بان فعل الزوج في الخلع واقتداء المرأة طلاقا ... وسقط العوام ... كان
الصحيح ... طلاق ... الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي ... فخر الاسلام ...
بالخاص ... على الكتاب ... فان طلقها ... بعد المرتين ... على مال ... على مشروعية الطلاق بعد الخلع
بعوض ... قوله فاء التعقيب ... على الاول ... بتوسط الكلام الاجنبي فان ... بقوله
الطلاق ... كلام ... فان طلقها ان بعد المرتين ... حكم ... انما هو
مع بعد ... ولا تحل له ... ان الخلع ... المذكور ...
الى ... سياق النظم ... الطلقة والمعنى لا تحل لكم ان تاخذوا الطلقة شيئا
... ان ... دلالة ... في الاخذ والافتداء ... بقوله الطلاق مرتان هو
... لان ... فان طلقها ... الطلقة الثالثة ... كلها اما واحدة ... او ...
... بالافتداء لانه ليس ... فان طلقها بعد الطلقة التي ... كلتاهما او واحدة ...
... لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين ... بعوض ... فان ... الا ...
لزوم ترتيب الطلاق بقوله فان طلقها ... على الخلع المرتب على الطلقتين ... ان الخلع ... الطلقتين ... مندرج فيهما والمذكور
... الخلع ... في الافتداء ... اشكال لان ... الا ان ... بقوله الطلاق مرتان الرجعي
على ما صرح به لان الخلع طلاق بائن ... ان ... الخلع طلاق ... المذكور هو الطلاق ...
لا الخلع ... الاول بان ... على ... الاول ... في الخلع لا الطلاق ...
بان الطلاق ... اعم من الخلع لانه ... الطلاق ... الخلع ... ان ... الخلع
طلاق ... لو سلم ذلك ... طلاق ... صريح الطلاق ... بعد ...
والالزم ... الطلقة الثالثة ... والطلاق على المال ... على الكتاب ...
بالفاء في قوله فان طلقها ... الاجماع ... الطلاق ...
... في الوجوه ... الذكر ... واعلم ان هذا البحث ... ان يكون الترتيب ...
اشارة الى ... ذلك الوجه ... اشارة الى الطلقة الثالثة ... فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيان
حكم التسريح على معنى ... لانه بعد الطلقتين ... بالرجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان ... التسريح فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره ... لا دلالة ... على ... الطلاق وبعد الخلع قوله ان تبتغوا موصول بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم ... والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة بقوله ... محصنين غير مسافحين

والمراد العقد الصحيح اذ لا خلاف في ان العقد الفاسد اجماعا لا يتوقف الى الوطء قوله والخلاف فيما سمي مسئلة المفوضة بكسر الواو
وهو التسليم وترك المنازعة في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي تحتسب بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان
نكاحها غير صحيح عند الشافعي بل المراد من المفوضة من التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها
وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص معناه
صحبة الالصاق [illegible] قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض [illegible] القطع والايجاب وفي الكتاب
قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر [illegible] ما ملكت ايمانهم على الازواج
[illegible] ان التابع [illegible] الشرع وعند الاصوليين ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير [illegible] استعماله فيه شرعا
[illegible] فرض القاضي النفقة اي قدرها او توضيحه اي بيان تقدير او فرضنا اي قدرنا [illegible] المقدرة مجازا [illegible]
للاشتراك وتقديره [illegible] الاخبار [illegible] وما ملكت ايمانهم [illegible] على ان الفرض [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible] ان هذا المال [illegible] القطع لهم وفي الاخبار [illegible] وقال فمن فرض فيهن الحج
ان يعلمن بالسابع وتحسينه ان اسناد الفعل الى [illegible] الفاعل [illegible] ولفظ [illegible] استعماله على الاسناد
[illegible] ان تقدير المهر [illegible] على ما هو وضع الاسناد [illegible] الا انه [illegible] على كون الفرض [illegible] التقدير
دون الايجاب قوله وبها مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان [illegible] حاله [illegible]
[illegible] العمل بالخاص [illegible] ان [illegible] فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في العام [illegible] الغاية
[illegible] وطء الزوج الثاني [illegible] السابق [illegible]
من [illegible] على [illegible] العموم [illegible] الاكل والشرب بالليل [illegible] الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني
يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول [illegible] ما دون الثلث [illegible] ولا [illegible]
[illegible] ما دون الثلث [illegible] ان وطء الزوج الثاني [illegible]
ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح هنا العقد [illegible] الى المرأة واشتراط الدخول ثابت بالحديث المشهور [illegible]
[illegible] تذوق [illegible] العقوبة [illegible] سبب [illegible]
[illegible] الزوج [illegible] المحلل والمحلل له [illegible] الزوج الثاني محللا [illegible] دون الثلث [illegible] الزوج الثاني
للمحل [illegible] الاولى [illegible] قوله [illegible] فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة [illegible] التفرقة
[illegible] على ابطال العصمة [illegible] الضمان [illegible]
كما هو مذهب [illegible] العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله جزاء [illegible] المطلق [illegible] العقوبات [illegible]
حالة [illegible] القطع [illegible]

قوله فصل حكم العام [illegible]
كالعيد اذا [illegible] المسلمين [illegible] الاوجا [illegible] مخالفة التطويل قوله فصل حكم العام [illegible]
[illegible] عموم او خصوص [illegible] والجبائي الجزم بالخصوص [illegible] في السلب [illegible] والتوقف
[illegible] فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناوله [illegible] الواقف [illegible]
[illegible] جمهور [illegible] والمتكلمين [illegible] الشافعي [illegible] يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد [illegible]
تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس [illegible] ببيان ان [illegible] الالفاظ التي ادعي عمومها
مجمل [illegible] لا قال [illegible] الجمع [illegible] ولا يو بكر [illegible] بعد بيان
السمو والاستواء [illegible] الاستواء [illegible] فيكون محلا [illegible] بطلوع الواحد
والاصل في [illegible] الحقيقة [illegible] الواحد والكثير [illegible] الاصل [illegible] لاعداد الجمع [illegible]
[illegible] الاجمال [illegible] التوقف [illegible] على الاول انه [illegible] الكل [illegible]
بلا مرجح ولا اجمال [illegible] ان التاكيد دليل العموم والاستواء والاول [illegible] التاكيد [illegible]
ان المجاز راجح على الاشتراك [illegible] على ان [illegible] الجمع [illegible] الواحد [illegible] والمراد
بالجمع [illegible] الرجال [illegible] ابو سفيان واعد [illegible] يوم احد ان يوافيه العام
المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد [illegible] نعيم بن مسعود الاشجعي [illegible] ان يخوف المؤمنين
[illegible] الناس اي نعيم بن مسعود [illegible] قد جمعوا الجيش لكم [illegible] قوله لانه المتيقن [illegible]
على [illegible] الواحد [illegible] والبعض [illegible] المتيقن [illegible]
المراد [illegible] فهو [illegible] المراد [illegible] المعلولين [illegible] المراد
النص والجواب انه اثبات [illegible] وهو باطل [illegible] العموم [illegible] ان الموضع [illegible]
[illegible] على [illegible] المنكر [illegible] الاجمال
قوله لان العموم [illegible] المعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم [illegible] الاكثر [illegible]
الى التعبير عنه [illegible] يوضع له لفظ [illegible] الوضع [illegible] التعبير [illegible] فقوله لابد
ان يكون لفظ [illegible] بالوضع [illegible] المعنى [illegible] الوضع [illegible] بالمجاز والاشتراك
او [illegible] كخصوص [illegible] والعموم [illegible] في ان هذا اساس الوضع بالعكس
واما الاجماع فلانه [illegible] الصحابة [illegible] بالعمومات [illegible] ذلك [illegible] بالتواتر
[illegible] هذا الباب [illegible] للفظ مفهوم ظاهر [illegible] بالتواتر [illegible] ينقلوا [illegible] المواضع
[illegible] الاكثر [illegible] قوله [illegible] ان الجمع [illegible] الاقتصار [illegible]

على المجاز لأنه غير ذلك يطرأ من الدلالة لأن الجنس الأخص [illegible] وهو سبب مفض إلى الوطء فلأن يحرم بملك اليمين
أولى واعترض بأن مناط التعارض النص المبيح لا يكون العام واحتج بأنه مخصوص من المبيح الآية المحرمة في الأختين الوطء [illegible]
المنكوحة علم منه قطعا تعارضه النص المحرم وإن كان يدل على الوطء فإشارة اللفظ إلى تحريم الأختين وطئا بملك اليمين أيضا بالعام
لأن قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين مصدر موصوف بالإضافة أو اللام أن جمعكم أو الجمع بين الأختين سواء كان في النكاح أو في الوطء
بملك اليمين **قوله** في مقدار ما تناوله الآيتان لأن أولات الأحمال لا تتناول المتوفى عنها زوجها غير الحامل والذين يتوفون
أن أزواجهم الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله وأولات الأحمال باعتبار الجانب غير الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون
ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار الجانب غير الحامل بأربعة أشهر وعشر لا يكون منسوخا **قوله** لكن عند الشافعي
وكثير من القائلين بأن العام يوجب الحكم فيما يتناوله [illegible] ومنهم من ذهب إلى أنه قطعي بمعنى أنه لا يحتمل
الخصوص أصلا لأن ما شاع [illegible] الدليل تمسك الفريق الأول بأن كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير حتى قيل إن العام لا يخلو
عنه إلا قليلا كقوله تعالى إن الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الأرض حتى صار بمنزلة المثل أنه ما من عام
إلا وقد خص منه البعض ويكون هذا دليلا على الاحتمال [illegible] احتمال الخاص المجاز فإنه ليس شائعا في الخاص شيوع التخصيص
في العام حتى نشأ منه احتمال المجاز في الخاص فإن قيل [illegible] لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لأن وجود القرينة [illegible] الموضوع
لما وضع له [illegible] احتمال [illegible] احتمال المجاز وهو قائم إذ لا قطع بعدم القرينة [illegible] كان الجواب [illegible]
أن موجب العام قطعي [illegible] على إثباته أولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا وأجاب عن تمسكه ثالثا أما الأول فتقريره أن
اللفظ إذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند إطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له
اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز وأما الثاني فتقريره أنه
لو جاز إرادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الأمان عن اللغة لأن عامة [illegible] في كلام العرب من الألفاظ العامة
بحيث الخصوص [illegible] السامع من العموم وعن الشرع لأن عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا إرادة البعض
من غير قرينة لما صح منا فهم الأحكام بصيغة العموم [illegible] الحكم [illegible] وهذا يؤدي
إلى التلبيس على السامع وتكليف المحال فإن قيل [illegible] يكلفنا الله تعالى بما ليس في الوسع سقط عنا اعتبار الإرادة الباطنة في حق
العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنه بقي في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر
لا يرتفع الأمان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الإرادة الباطنة في حقنا
لا علما ولا عملا وأقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال إن العلم غير
العمل وهو الأصل ولم يعتبر الإرادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فأولى أن لا يعتبر في حق الأصل وهو العلم وفيه نظر لأنه
ينتقض بخبر الواحد والقياس ولأن عدم اعتبارها في حق [illegible] احتياطا [illegible] في حق العمل لا العلم [illegible]

[illegible]

من [illegible] يجوز أن لا يتقول [illegible] على إثبات الأصل وأما الثالث فهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يشتمل
الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بأنه يؤكد بكل وأجمعين [illegible] احتمال العام التخصيص لما [illegible]
فهو لا ينافي القطع [illegible] وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز أن يكون [illegible] العام قطعا مع أنه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ
عن الدليل كما أن الخاص قطعي مع احتماله المجاز [illegible] فهو لكن العام بكل وأجمعين [illegible] ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلا كما يؤكد
الخاص في مثل جاءني القوم نفسه أو عينه ليدفع احتمال المجاز بأن يكون رسوله أو كتابه وإن أريد [illegible] التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع
قوله لأن التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة [illegible]
يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لأن مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل
أو بمستقل موصول أو متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فإذا وقع النزاع في إطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل
أو بالمستقل المتراخي فله أن يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى أن أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول
الحكم لجميع الأفراد في العام سواء ظهر له مخصص أو لم يظهر [illegible] احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا وأيضا [illegible] أن مراد
الخصم أن التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو [illegible] في العام الذي خص منه البعض [illegible]
لأن التخصيص الذي يورث الشبهة [illegible] العام شائع [illegible] أن المراد أن التخصيص [illegible] على البعض شائع كثير في العمومات
بالدلائل المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام [illegible] الجميع [illegible] الجواب المذكور دفعا أصلا ولا يكون [illegible]
ثم لا [illegible] قوله وإن كان المخصص هو الكلام وإن كان متراخيا [illegible] تخصيص [illegible] بالتخصيص الأول [illegible]
[illegible] مع كونه مخصصا بالمعنى الأول [illegible] **قوله** وإذا ثبت هذا أي كون العام قطعيا عندنا [illegible] تعارض الخاص
والعام بأن [illegible] أحدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فإما أن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر أو لا فإن لم يعلم حمل على المقارنة وإن
جاز أن يكون أحدهما في الواقع ناسخا للآخر [illegible] النسخ [illegible] وأما [illegible] لاحتمال أن يكون الخاص في الواقع موصولا
بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا [illegible] على المعارضة [illegible] العام [illegible] الخاص [illegible] والخاص قطعي فلا [illegible]
التعارض وعندنا حكم التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعا [illegible] القدر الذي [illegible] العام [illegible] فإن حكم
ما لا معارض [illegible] حكم تعارض النص عند الجهل بالتاريخ [illegible] والذين يتوفون منكم [illegible] وأولات الأحمال [illegible]
[illegible] حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها [illegible] الحامل المطلقة [illegible] الحامل المتوفى
عنها زوجها [illegible] المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة إلى العام بأن يتناول بعض
أفراده [illegible] سواء كان خاصا في نفسه أو عاما [illegible] العموم والخصوص [illegible] مساو [illegible] العموم
والخصوص [illegible] العام [illegible] الخاص [illegible] الأول
العام ناسخ للخاص [illegible] الخاص مخصص للعام إن كان موصولا به وناسخ له في قدر ما يتناوله إن كان متراخيا عنه [illegible]

[illegible]

عن زال ان يسعو فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون وهو عام من وجه وخاص من وجه لكون
مثالا لنسخ العام بالخاص وبالعكس ويكون ناسخا لقوله والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها قلت تلك النسخ الخاص
بالعام المتاخر ونحو لها ان يتعين تعديدها تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول اوحد الا يتناول العام ولا يسمع في مقابلة
قوله والذين يتوفون في حق الحامل قلت يعترض الحمل بعمومها الا احاصا ولا يكون خاصا من جهة تناوله لبعض افراد العام الخاص
المتقدم يسمح بالعام في كل ما يتناوله من جهة انه خاص بلا حاجة الى التعدد الا الحاجة الى ذلك اذا اعتبر فيه بالعام فانه انما يكون من حيث
تناوله الخاص للمادة قوله فلا يكون توقيعا حمل الخاص المتراخي ناسخا له تخصيصا فيكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا
الا انما اذا كان الخاص للمادة موصولا به بحيث يسمى تخصيصا انه قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص الا الناسخ
واما عند الحنفية فعند تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او لا يعد والاول ليس بتخصيص بل انما يكون بالا واخواتها فاستثناء
والا ان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط وان كان بالى وحتى يفيد معناهما فغاية وان فهم في الكلام السابق الوكون او
كما في القوم الكرام فقط انه لا يخرج من الا ربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد
او زيادة وغير المستقل بالكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا بعار انه ما ليس بشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المقدم
على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيد احد فيتعلق باخر الكلام لا بصدره الا في الوصف بالجملة لو لا اكرم
رجلا ابوه جاهل بل لا الاستثناء نحو ليس زيدا ولا اكرم زيدا لانه كلام تام لا ان بعض المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتقاد
سواء تقدم في الذكر او تاخر ولا نحو انه لا يوجد لاعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض افراده دون المراد
بالكلام العام التام فاله يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجزاء والوصفية والاستثناء نحو ليس زيدا ولا اكرم زيدا الا ولكن لا اختصاص الى
مرجع الضمير بان تلك لا معنى للعقد الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بخصوص الصفة والشرط وهو خلاف المذهب
قلت بل المراد بهما ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل على البعض الاخر لا نفيا ولا اثباتا فهو لو ثبت بسبب اخر ولو انتفى انتفى
بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند انه في حكم
الشرط والجزاء الكلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير فيه ان يجيء الجزاء بمنزلة انت طالق وليس هو
مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط بتعليق وقصر اياه على البعض كما هو مذهب الشافعي في جواب اخر وهو انه لولا الشرط لافاد
الكلام الحكم على جميع التقادير لو حمل على بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما تحقق فان قيل لقد كان المتقدم
منها تخصيصا فان قوله غير تراخ المتراخي ويجب ويكون المتراخي ناسخا لا تخصيصا قلنا التخصيص قد يطلق على ما بينا والنسخ فلا يقيد
بعدم التراخي وايضا يطلق النسخ تخصيصا وقد يطلق على ما يقابله فالتقييد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب
بطلان الكلام النوم ويكثر في المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي قوله واما الحس
فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان لو كذا وكذا انها ليس لها مرد لكن فانما هو بالعقل لا غير وفي التمسك بقوله وأوتيت من كل شيء

[illegible]

حواب عن قوله الا الوصف اه

٢٢

يعلم من زعم ان التحديد بالحركة في الخبر كالنسخ قوله واما العادة فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا واكثر في كل حيوان
الا انه معلوم عادة انه لم يرد اذ لا يدرس عادة في الاكل المقصود والجواب يخص بما يكون متعارفا ان يكبس في التنانير ويباع
مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة فقد قال ابو حنيفة اولا بالرأس البقر والغنم والابل ثم ما يتناوله البقر والغنم
فقط وقالا بالرأس الغنم خاصة قوله وبعض مشكك يعني ان اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالموت
على الشمس والكلابه او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن سمي مشككا لانه يشكك الناظر انه من قسم المشترك
او المتواطئ اي ما وضع لمعنى واحد مستوي في الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه مملوك
رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فاذا اعتق يكون متناولا للعبد
دون المدبر وام الولد واما الان ذلك باعتبار الرق سوى المكاتب كما لا يبتدئ به كريم ولا كفارة محمله للنقص
الملك انما هو بعد ما يصح التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان كان فيهما من جهة العتق الحمل التجري
ولو حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا انه
يجيء زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية او قوام البدن به فيمتنع الرمان بحكم مطلق الفاكهة قوله فقيل لمخصص
اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حجة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي
حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان مخصصه غير مستقل من شرط او
صفة او استثناء او غاية وهي زائدة كان مستقلا من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة
وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان يدل لفظ التقصير او انعقد
وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وللعبارة المقلد لان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فحقيقة العام حقيقة
في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه
البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي او في ان موضوع مثلا اذا قال عشرة الا ثلاثة كان الاسم المحض
موضوعا للسبع وقد بطل انه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق والسبعة عند اقترانه بالاستثناء فحق
هو ممنوع والا لكان مشتركا وفي مقصد الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وان اراد الاستثناء منع حصول المستثنى الحكم وان
اراد الوضع النوعي بمعنى انه سبق الواضع انه اذا قرن بالاستثناء يكون معناه الباقي فاللفظ لا يقصر الا حقيقة لا المجاز ايضا
كذلك على ما هو مذهب وقد صرح في بحث الاستثناء بان الواضع اي المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك كما يكون بالمجاز
فهذا او التنبيه على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بصورة فيكون حاله على ان كل لفظ يكون بمعنى كذا فهو متعين للدلالة
بنفسه على معنى مخصوص يعلم منه لو لا سبط لتعيينه مثل الحكم بان كل اسم اخره الواو فهو معنوي ما قبلها ونحو مكسور فهو لفرد من
مدلول ما الحق اخره من العلامة وكل اسم غير اللي او رجال وسلمين وكسلمى فهو كذلك من مسميات ذلك بكل اسم غير اللام فهو لتعريف مدلوله

الى غير ذلك ومثل هذا من باب الجمعية فيه الموضوعات الشخصية باعتبار ما يكون الكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب
وعامة الافعال والمشتقات والمركبات في الجملة فكل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بسبب خارجي حاله على ان لم يتحقق مبين الدلالة
بنبيه على معنى فهو عند الوضع المانع عن ارادة ذلك المعنى فمنه يتعلق بكل المعنى على المخصوص او دال عليه على انه يعم بواسطة
الدلالة بواسطة التنويه حتى لو لم ينبه من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لما ثبت دلالته عليه وقد منع عنه فلم يكن
حقيقة ثم مثله مجاز لمعنى ان المعنى الاصلي والوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ
بعينه بالتفسير او يدرج في القانون الدال على التعيين بهو المراد بالوضع المجهور الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز والقسم الشخصي والقسم الاول
من النوع فلفظ الاسد في مثل قولنا الكثر الاسود من حيث قصد به الشجاع انه مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل
فيما وضع له فلتعدد وأما الكل فلانه موضوع للكل فاذا اورد منه البعض يكون مستعملا في التبع وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الافراد
على البعض الا انه يساوي الكل فيما كان يساوله بعد التخصيص فلم يعتبر التساوي وانما عدم ارادة البعض فيه لانه يوجب تغير صفة
السد ذلك الكل فيكون جمعه من بين الحقيقة في قصد المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار الحيثين
وقد يطلان ذلك اما مر بالاعتبار وضعيف واما الكل فضعيف واحد فكل المعنى عند الوضع له فيكون اللفظ حقيقة ويكون مجازا انه
لو كان صيغة العموم العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكان عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع
للبعض الا ان التعدد لا موضوعة للاشتراك خاصة لا تعارض ان في هذا النوع من المجاز انه اطلاق الكل على البعض حقيقة فانم لا علم في
مصطلح اهل الاسلام لا انا نعلم الحقيقة بهذا المعنى لانه مقابل مطلق المجاز ولا اشارة الى معنى في قصد المجاز على ما وعدنا للعموم في اللفظ بان
الباقي ليس بعض الموضوع له الا ان اللفظ اما يكون مجازا فيه اذا كان دلالته بارادته باستعمال الثاني وليس كل من لا استعمال الا وروا ولله الطن
عدم ارادة البعض سواء بوصف البعض في الاستعمال فكان ان يساوي البعض لغيره بالمس بطريق المجاز عند عدم ارادته وعلى هذا يكون المعقول
على البعض بعد التبعية مقصود في الكل بحسب التساوي وان اوقع البعض عن الصورة في الحكم على ما اصاب في قصد الاسد فان قيل
فما وجه فرق المعنى بين الاسد وغيره قلنا ما كان في الاسد معنى مخصوص فيه مقصود امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للكل عند
انضمامه الى اصل تلك الصيغ بخلاف الشعر فانه غير محصور ولا ينضبط باعتبار الوضع وقد يطال لاجتماع صيغة التنوع بعين انه الحربين في
المحصور كونه حقيقة في التساوي ان العام بمنزلة تكرار الاحاد المتعددة على ما صرح به اهل اللغة ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى
ان يستوعب ما وقع الرجال اسما للكل ولا شك انه في تكرار الاحاد واذا ارادة السمع لم يبق الا مجاز الكل امنا واقب
بانا ثم انه بتكرار الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا كالاول المتكرر فان كل واحد
موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل اللغة بيان الحكم في وضع لا انه مثل المتكرر بعينه
وقد يتمسك الامام ان صيغة صيغة العموم فيما وراء المخصوص لانها تتناوله ولم يحصل انه للكل لا البعض كما في الاستثناء فيكون الكلام عبارة عما
وراء المستثنى بطريق الحقيقة لا يقال ان البعض حقيقة لو كان الباقي دون الكل فهو كل الباقي وان كان نصفه العموم بطلانه اصلا ان يكون اكثر ما يكون فيقال

عماليه

عماليه أفراد الافلا انه وفلانا فلا يعلم كل سواهما لكان الاستثناء صحيح الاعتبار ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما لحكام ولو
عماليه افراد الاعماليه قوله ان لفظ العام مجاز لان الاصل ان يقول ان اللفظ العام مجاز بالوصف دون الاصابة والكلام صحيح
العموم لا في لفظ العام على ما يشوبه بكلام من قال ان هذا الاصلاح مبني على الاصلاح في اسقاط الاستواء فان المسقط لان اطلاق
لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجاز انما صار انه عام لولا الافراج وان الكسر بانتظام جميع المسميات فيخرج منه بعض ما يكون البحث
الى ما دون الثلث قوله وهو حجة بعد هذا الكلام ان العام المقصود على البعض لا يخرج من ان يكون حجة مستعملا ولم يستعمل في الاول ان كان
المخصوص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل النقص على البعض لعدم مورد الشبهة لانه انما جاء له المحرج لحوادث الى التعلق فيما غير المتعين
لا لحكم التعلق وان كان مجهولا كما اذا قال عشرين لو ارادة الا بعضا او واحدا فكل حال في التبع لم يصلح حجة الى ان يبين المراد وقيل
اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او عرفا فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورد الشبهة لان لا يتبع
العقل احد هو محض وعمر بان يحمل ما كان يكلها في الاستثناء وقد يطال لان العقل قد يعطي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع
في الكل دون البعض مثل الوصال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء وبحمل قطعا اذا كان المخصوص منه ما يكون في الخطاب
الى حصر منها الصبي والمجنون لا باعتبار كون ان يكون قطعيا بواسطة الاجماع لا ما نعول كان قطعيا قبل ان يحمل الاجتهاد ما جاء في ان
المخصص هو العقل في الكلام ما الظاهر انه لا يتبع قطعا الاصلاح العادات وخفاء الزمان والنقصان وعدم الملاحظة فيما فيه نعاصر
الاشتباه اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام فعقلا فيقعد الركن لا يتبع حجة اصلا وعند البعض
ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان ... فالعام قطعي
وان كان مجهولا سقط المخصص وبقي العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص ليس بقطعي ولا بشبهة ... على ان المخصص
المخصص معلوما او مجهولا والمختار مشروح في الكتاب قوله وان كان مجهولا سقط المخصص وبقي العام حجة فيما تناوله كما كان
لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى حكم المخصص اليه لكونه مستقلا
بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يستقل بدونه فيتعدى جهالته الى المستثنى منه وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد
فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا بجملته متوقفا على البيان قوله وعند ما عكس فيه شبهة ان العام الذي خص منه البعض
دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض
شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل فيما دونه مجازا او لما جوز
الكل افرادا متعددة معلومة يكون اللفظ مجازا فيما بعده رجحان فلا بعض منها لانه مخصوص بغير مرجح وقد نظر اما اولا
فلان ما ذكر انما يتحقق في المخصوص المجهول لا في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين حملا اذا اخرج
من الالفاظ تغير التعيين واذا اخرج البعض يقين تنوع واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان
فلان الدليل المذكور يدل بعد تمامه لا على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان في تعيينه

ان المراد انه لا يثبت عنده معين مما يتناوله النص القطعي بل لكان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما فيترجح مجموع
ما ورا المخصوص لكن قلنا لا قطعا للاحتمال وحج نعم يكون بالتعليل قال هذا ليكون قوله لانه لا ترجيح من غير مرجح تحقيقا لكون
المجهول قوله حتى لخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا صار حكم العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان او مجهولا
المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ونعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد فانه لا يترجح
لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد فجواز تخصيصه بالقياس يوجب اجزائه لكن كخاص في العموم وذلك لان ثبوت
الحكم فيما ورا المخصوص انما هو مع تيقن اصله واحتمال فهو ان عارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله
وانما الاحتمال في طريقه باحتمال نوبهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له ولم يسد
بجواز تخصيص العام بالقياس على ان المخصص لا بد ان يكون معارضا للقطعي بتراخي القياس عن الكتاب ولكن يريد لان القياس مظهر
لا مثبت والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه
الناسخ بصيغته لانه كلام مستقل مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان ان الحكم فيما
ورا المخصوص وعلم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والامر
مما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفر حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا لا يتناوله ولا
هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب
جهالة العام ويسقط الاحتجاج به لتعدي جهالته الى العام كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا
بيقين فلا يزول بالشك بل يحكم بوجوب العمل به دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله
يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فيقتضي ان يسقط
العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مقتضى الجهات كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة
وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى تحت حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما ورا المخصوص معلوما فيجب
ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يحكم بوجوب العمل به لكونه ثابتا من وجه
دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم
بالعكس فوقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا نريد بقوله لما كان ...من سقوط المخصص المجهول
للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومع الجهالة حال العام لشبهه بالاستثناء لكنه لا يصح
تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء قوله الى الوهم من قوله فلشبهه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح
تعليل الناسخ فرفع ذلك بالوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سبق فمال صدر الشريعة الى ان لا يصح
تعليل المخصص استقلالا لان المشابهة تقتضيان عدم التعليل فلما شابه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ

لمانع وهو جريان القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ الا ان استقلاله قوله على ان احتمال التعليل
يصلح دافعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لجواب عن الاشكال الوارد على كلام القوم
بانه لو كان يصح تعليل المخصص توجه الحجية العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص
عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص قوله لا نجيز ان المذكور انه جواب عن هذا الاشكال لما من تسليم بطلان العدم العامة بان
صحة التعليل توجب جهالة في العام فان بعد المخصص ادام ثلاثة على الاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا
ادركت فاحتمال التعليل قائم لما في التعليل من الزاحمة وبعد ما تبين لا يدرى ان اي فرد يخرج من افراد العام توجد وكل منها او
حالة العام وبطلان حجيته فلنا لا بل يوجب على الشبهة لما عرف من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب في ان افراد البعض
لو منع كونه يقينا قوله اذ لو ان القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا يتنسخ لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم
باعتبار المعارضة لكن تخصيص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس
المستنبط من المخصص يمنزلة ان قدرنا نقول انه العلم لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص بمنزلة ان قدرنا ساوى لم يدخل تحته
فان قيل لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يثبت عدم دخوله
ظنا فلا يصح كلا في العام بعد التخصيص فانه لبعض الافراد والقياس مؤيد لما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وتنزيل
لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مثبتا لافراد العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مثبتا
للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام
في القياس المساوي لو ان الامر يتعين كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا
لم يشترط في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا اخص العام فيتخصص ظنيا
فيجاز تخصيصه بالقياس وان لم يستند الى اصل لا يساوي شيئا من افراد العام قوله فيستثنى الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد
بثمن واحد او لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة يصح في العبد عندهما خلافا له في قوله فصار البيع الحقة
ابتداء مال لكن الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بطلان يفرض عقدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة الحر المبيع في
الثانية حتى لو لم يكن منهما ولاحد جماعة فحصة العبد الالف محصلة لكونه على التناقض وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بالحصة يحصل بالالف
الموزع على قيمتها وفيه جهالة العبد الا فروهو باطل جهالة الثمن وقعت البيع لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو
بصفة المالية والعموم وذلك لا يوجد في الحر وكذا ما في حق الحق من هو ميت او من هو وكله اوليس ملكه و غيره قوله ولان في النص يسبع
بعد شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب صار شرط في قبول العقد في كل منهما فقوله في الاوجه لا تلك الشرى قبول العقد فيهما
دون الاول فان قيل هذا الاشتراط انما هو على صحة الايجاب فيهما تيلا لكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول احدهما
دون الاخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا او ملكا او مدبرا او ام ولد فيصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا

ومن كان الغاية عنه عدم صحة الايجاب فيها واما اذا لم يجمع بدون شرط صحيح وقد نظر لان حاصل السوال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب
فيها وما ذكر لا يدفع المنع قوله العبد الذي هو محل الجناية اصل في الايجاب لوروده الايجاب في العقد بل في الحكم لما عرف ان شرط
[illegible] الانعقاد [illegible] مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة في اربعة اوجه
لانه اما ان يكون محل الجناية والثمن كلاهما معلومين او محل الجناية معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول
[illegible] بالالف [illegible] صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار [illegible] مثال الثاني باعهما
[illegible] من غير تعيين [illegible] الجناية [illegible] كون محل الجناية داخلا في الايجاب
[illegible] الصور الاربع [illegible] العقد بالنظر الى الايجاب [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] كون محل الجناية [illegible] في الحكم [illegible] فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط [illegible]
[illegible] مع جهالة المبيع في الثالثة [illegible] الرابعة [illegible] صحيح البيع في الصورة [illegible] دون الطلب
[illegible] الاولى [illegible] شبه النسخ [illegible] شبه الاشياء ووجه الافتراق [illegible] معلوم محل الجناية والثمن
[illegible] محل الجناية والثمن [illegible] شبه الاشياء [illegible]
[illegible] الاولى فلان شبه الاشياء [illegible] معلوم [illegible]
[illegible] الجناية لان [illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] العقد [illegible] شبه النسخ [illegible] العقد [illegible] الاشياء
[illegible] في الحكم [illegible] شرطا [illegible] معلومة الاشياء [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود
[illegible] الشرع [illegible] من العقود [illegible]
[illegible] الثمن [illegible] الخيار [illegible] الجواز [illegible] مع المدبر
[illegible] العدم في محل الجناية [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] محل الجناية [illegible] العدم [illegible]
[illegible] الايجاب [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] القروض [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] العقد [illegible]
[illegible] ان البيع في الصورة الاولى [illegible]
[illegible] الشرط [illegible] المبيع [illegible] محل الجناية

عن مسع اما [illegible] شبه الاشياء لانه [illegible] في الحكم واما اعتبار شبه النسخ فهو [illegible] لكونه [illegible] الايجاب [illegible] قوله
[illegible] بخلاف الحر او العبد المدبر [illegible] اصلا [illegible] محل الجناية [illegible]
[illegible] معلومة محل الجناية والثمن [illegible] البيع [illegible] شبه النسخ [illegible]
[illegible] شبه الاشياء قوله فصل في الفاظ العموم الفاظ العام [illegible]
الفاظ العام والاولى الفاظ العموم [illegible] لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى
[illegible] ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب [illegible] ان العام بمعناه فقط
اما ان يتناول المجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد واحد [illegible] اما ان يتناول [illegible] الشمول [illegible]
[illegible] الاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد من الافراد [illegible] المجموع [illegible]
[illegible] الرجال [illegible] والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ [illegible]
[illegible] العموم [illegible] والتحقيق ان العموم في الامر [illegible]
[illegible] العموم [illegible] صايم والافتقار [illegible]
الجمع وكل منهما متناول للجميع [illegible] لا لكل واحد [illegible] او القوم الذي [illegible]
[illegible] جماعة [illegible] فان [illegible] لكل واحد [illegible] الواحد
[illegible] المجموع [illegible]
[illegible] المجموع [illegible] الحكم [illegible] الاستثناء [illegible]
[illegible] العموم [illegible] الاحاد [illegible]
المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] الافراد [illegible] التعلق
[illegible]
[illegible] الواحد السابق [illegible] الحكم في الاول [illegible] بالاجتماع وفي الثالث بالافراد
وفي الثاني [illegible] الرجال والنساء [illegible] العام [illegible] المجموع [illegible] والعموم [illegible]
[illegible] الثلاثة [illegible] جميع [illegible]
المراد به عند الاطلاق [illegible] الثلاثة [illegible] الاستواء فلا يوجب
العموم [illegible] الدلالة على الاستغراق [illegible] اللام [illegible]
المجموع [illegible] الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال [illegible] بالالف واللام

من المجموع واسمائها الجمع لا الواحد قلت او كثرت وان لم تكن بدون اللام لما دون العشرة لم تزد او للعشرة فما دونها بجمع
القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما حصول ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم مع النون او الالف
بشرط النون او كما الكامل نحو مسلمات وقع بدون النون لمطلق الجمع وان تبين الوضع لا سبيل اليه وهو نوع نكتة
اللفظ باعتبار صيغته وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد وانه للاحاد الجمع خاصة او للجمع والمفرد جميعا وان مدلوله
الاثنين او الخمسين او اعم من الحقيقي العرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اهل الجمع اصطلحوا في اهل علم يطلق
يطلق عليه صيغة الجمع فرس اكثر الفقهاء والعوام واما اليمين الالتي مثل لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين
ودنسب بعضهم الى ان اثنان فيه يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان
فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا الكل في جميع المواريث والوصايا فيما ان في الميراث
للاختين الثلثين كما للاخوات وللاثنين ما اوصي لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ان قلبا كل اثنين ما جعل الله لرجل
من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله مبحثه عن اللغوي لكنه من الشرع وتمسك الرابع بوجه ان اهل الجمع
تكلموا باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع غير ضمير المتكلم كما تقول رجل رجلان رجال وهو فعل
وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار
رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس لرعاية صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة
كلاهما جمعا على ما تورد في موضعه فانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجاب بوجه عن تمسكات المخالف اما
عن الاول فانه لا نزاع في ان اهل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة
للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاخوات فلانه يعلم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين
بالاخوة تبع الاختين لابوين او لاب الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة
الاخت متوسطة لكونها قرابة بمجاورة فيكون للبنتين حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها
قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع البنت الثلثان
فيكون ذلك حظ الانثيين على التنصيص لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفي ذلك بقوله فان كن
نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت فعلى هذا يعلم ان حظ البنتين مع الابن لكن يعلم ان حظهما كذلك بدون
الابن فلا يصح البنت الواحدة لها مع الابن الثلث بالطريق الاول واما الحجب فلانه مبني
على الارث والحاجة لا يكون له الا بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد نسب الى الصحابة كما روي ان ابن
عباس رضي قال لعثمان رض كيف ترد الام من الثلث الى السدس بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي

وقوله

ونوله الكل واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث كونها تثبت الملك بطريق الخلافة بعد الموت عن الميت
واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد
بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد
حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز في ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص الا واحدا من الجمع بلفظ الجمع عند الاضافة الى
الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين وهو ان المراد
الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة لكمال الميل وقلة الاجتهاد
دون قلب واما الجواب عن الثالث فهو ان المراد اقل الجمع ان اهل الجمع يعلمه في باب الجماعة وذلك بان يحمل على الاثنين
حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما
وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة الواحد والاثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما
واحراز فضيلة الجماعة وذلك لان النبي عليه السلام من حاله انه يعلم الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل لا يعارض
لا يدل على المطلوب وليس النزاع في جميع ما يشتمل كلامه في اللغة ثم وهو اصطلاح الاثنين اصلا وانما
النزاع في صيغة الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا الا في لفظ جمع ولا
في نحو فعلنا ولا في صغت قلوبكما فانه وفاق وعلى هذا الاجابة الى ما ذكره المص هو ان عن مثل فعلنا ومن ذلك يجب
ان يجاب بان الكلام في اسم الجمع على الاعم الكلي المعنوي دون اللفظ لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان او اكثر ومنها
مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة وما فوقها من غير اشتراك لفظ
وبعده وصيغة وانه عن ذلك ما يرد من نحو فعلنا صيغة الجمع بحاز في الاثنين والكثير بطريق المجاز ولم يصح للمتكلم واحد
اسم خاص بالكثير التبع منه للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على انه ذلك الغير لا يمكن
الا في الكثير بهذا الكلام صيغة هو ظاهر كلامه الا ان الغيرية في الواحد فانه يتقوى بكثرته وبعد على الاصل
واعلم انهم لم يتعرضوا في هذا المقام لجمع القلة ومن جمع الكثرة ودلالة ظاهر على ان العبرة فيهما للعام هو من ثلثة الى عشرة
ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص بما فوق العشرة وهذا هو الاستعمال وان صرح بخلافه كثير
من النحاة قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لابد من بقاء جمع غير محصور لو كان العام جمعا
الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم
يجوز تخصيصه الى الثلثة بناء على ان اقل الجمع ثلثة فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا
كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد
سواء صيغ الموضوع ثم لم يتعرض لبيان الجمع الذي يكون عاما عند قصد الاستغراق عاما تورد في هو صيغة نفي الجمع الاولى

وكون اللام في الجمع انما هو باعتبار الجنسية لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق واما النزاع في الجمع العاري
اذ العام سوى الجمع لا افراد ولا اكثر في لا معنى لهذا التنويع اصلا الا ان يحمل الجمع على الموصوف مثلا اثر وحالته انما يكون عند
تعدد الاستواء على ما سبق ووجه العموم فلا تخصيص الثالث الا من باب التنبيه كل دمى في البلد والملك كل دمانه في البستان
ثم قال الزاد ذكر واحد لعدد لا لمقابلة وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان بعض الصيغ للجمع والعموم عارض بالادلة والتخصيص لنا بدفع
العموم ولا دلالة سوى حمول الصيغة وامثلته عن الكل بان المصدر يحمل اللام على الاستواء ويكون الاسم للجنس فيعم بكون تعلقا
لجميع الافراد فيكون المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم في النوع الثالث باللام الكلام في الجمع **قوله** والمراد التخصيص تعريف
لمن ان التخصيص لا يكون الا بمستقبل فيدل انا لا يدل ففي توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء
فيجوز الى ان يبقى في الجمع ايضا نحو الرجال الا الجاهل وان لم يكن العام الا واحدا **قوله** والطائفة كالمنون يعني اسم للواحد
فما فوقه كما في ابن عباس رضي الله عنه انه اسم لقطعة من الشيء واصله للناس او اكثر وقيل لانه منون انقضت البعض لاجماعا على التانيث
المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود
المفسر انه ليس للجمع كالرهط بل بمنزلة المورد يجوز تخصيصه الى الواحد **قوله** هذا الجمع الموصوف باللام يحمل على عمومه بالمقصود
والاعمال وتعويد الاخير ظاهر وتعويد الاول ان الموصوف باللام قد يكون بعض الجنس من غير نظر الى الاوله مثل الوطء ضرب المراة وقد
يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر منحاز زمن فعال الوجه كذا او قد يكون حصة من معينة لكن بالقياس بعد قيام الذهن مثلا دخل
السوق وقد يكون جميع اوليها مثل الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للنوع ومعناه الاشارة والتعيين والثاني
اما الى حصة معينة من الجنس وهو تعريف العهد واما الى نفس الجنس وذلك قد يكون لا بحيث الى الافراد وهو تعريف الجنس
والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث الى الافراد اما ان يوجد فيه البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق
احترازا عن توضيح بعض المتاويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة لعدم ثبت المحققين الى ان اللام
لتعريف العهد والجنس لا غير الا ان العموم اخذوا بالحاصل وجعلوا ادم اقسام توضيحا وتسهيلا فالعهد هو المعهود الاصل الى
الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الجنس بدون اعتبار الافراد وقليل الاستعمال
جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية والاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج فهو صالح
الى ان الجمع قرينة العموم في الافراد دون نفس الجنس من حيث هو هذا ما عليه المحققون وقد ذكر المصنف انه حيث لا عهد
الذهني متقدم على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع
واحوط في اكثر الاحكام الى الالتباس والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية
فانه لا يوجد بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يعتبر فالحق عدم تاخر على ما يعتبر الاسم بدون اللام
وبالجملة فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الغاية فيه اظهر لان حالة النكرة بحاصة غير معلوم فالة

قوله ومنقوض بتعريف الماهية اجيب عنه بان البعض متيقن باعتبار
الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض ولو كان على البعض فقط دائما ما
كان الحكم في البعض متيقن في الماهية باعتبار الوجود فانه لا يوجد
فرد بدون الماهية وانما يجب الحكم على فرد باعتبار الوجود
ولا يلزم منه الحكم على الحقيقة من حيث هي فظهر الفرق والغرض التنبيه

على بعض الجمع والدوام هو ان الموصوف الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية والدوس فيمتنع عن النكرة قلنا وكذلك
يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها بتمييز اسم الجنس النكرة نحو رجعى ورجع الرجعى وبالجملة يتوقف
العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق بما لمعو ابطله وقد صرح في المفصل بهذا حيث قال بعد ذلك ويلي الالف واللام في
الاستغراق نحو الكلب خير من زيد لا يعني بالموصوف الذهني الاشتراك على ارادة الوحدة دون تعين الحقيقة والمعنى والبعض
دون الكل والمبهم دون المعين واذا كان هذا موضوعا للمامية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما الاسم توقف
المامية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** ولعموم الاشتراك فان قيل المنسي معرف يكون حاها
اسم علم مثل غوان عشرة الاولى والواحد والاسم علم مثل كسوف شهر الاداء او عدد كل من صيغ اسم الشهر الايوم كذا او اكرم هؤلاء
الرجال الا زيدا فانه يكون الاستثناء ولكن العموم اجيب بوجهين الاول ان المنسي هو في بين العموم وان لم يكن عاما كلية لتعميم
صيغة عموم باعتبار انه يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى الموصوف ان جميع اولاد العشرة ولفظ زيد وايام هذا الشهر واحد ولكن
الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المنفصل هو الاسم المثنى
ونحو بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لا افراده ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا يلزم فساد التعدد فان كان محصورا شاملا للمثنى
شمول الغير للواحد وزيد للركن والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد كزيد وصح الاستثناء والا فلا او مثل سواد البساط والمسمى
ونحو صيغ افراد الثالث الى المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في العشرة للكون لا افراد فالمستثنى
في مثل جاءني الرجال الا زيدا الفرس من الافراد لان افراد الجمع مجموع لا آحاد لا يتصور الصحيح ان الحكم في الجمع الموصوف العام المحصور انما
هو على الاحاد دون الجمع بشهادة الاستواء والاستعمال وتعين ان المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو معنا الرجل **قوله** قال
مشايخنا الجمع الموصوف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة الوجوه مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض للجنس للقطع بانه
ليس المقصد الى عهد او استواء فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشترى العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس
حقيقة في المسمى في الجمع حتى انه حيث لم يكن من جنس الرجال غير آدم كان حقيقة للجنس ثم حمله فلم يتغير بكثرة الافراد والواحد
هو المتيقن فيحمل على الاطلاق وعدم الاستواء الا ان ينوي العموم فلا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه
واليمين ينعقد لان علم تزوج جميع النساء متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى
المجاز ثم هذا الجنس في النكرة يحصل في الاثبات كما اذا حلف يركب الجمل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا اكل الناس
الا واحدا منهن فمعوله به انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى الواحد وذلك لان الاستواء
ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا تعارض المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومعاملة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الاحاد الى الاحاد ولا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لا ان معول لو سلم ان هذا معنى الاستواء فالمطلوب حاصل
وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد **قوله** فمن هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول الدلالة على تعريف الجنس

الا الانسان الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمع باق ومن لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع تصور الكثرة فيه لا

بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية هو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه صح

الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار معهودية ومقصودية في الذهن فيكون اللام

معهودا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول نعم لكن عدم المعهود الذهني تقديرا باطل لان

كل لفظ علم مدلوله جاز توهمه باعتبار التعدد لتعين افراده من حيث انها حاضرة في الذهن في لام استغراق العهد الذهني ففي من

الصور المذكورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بموقعه في الكلام كقوله لا احل لك النساء وقولهم فلان

يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد يقع على الاقل ويحتمل الكل

الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابطلنا معنى الفرد في العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي في اللام لنوع

الجنس مع معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث انه لا يمكن ان يحمل الجمع على الجنس مجازا وعلى العهد او

الاستغراق حقيقة لانا نقول للتخلف الا عند تعذر الاصل وانه لو قال خالقي على ما في يدي في الدراهم ولا شيء فيها لزمه ثلثة

دراهم ولو حلف لا يكلم الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس

ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم ان نفي الشمول وذهب

الى ان الجمع فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لان الانواع

كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى انه لا يحب الظالمين

وان اهل الحب الكافرين ان انه لا يحب العموم التفصيلي لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب

على الكلية بانه لا يعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى

ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فانه دليل صحة الاستثناء متوقف على العموم ما ثبت العموم بادوات فلما ثبت

العلم بالعموم لموضع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع قوله واصل في الجمع المنكر انه لا يشك في

عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوضع الاستغراق فالاكثر على انه ليس بعام لان رجالا في مجموع

كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على سبيل البدل وتعميمه على انه طلاق للاستغراق فيكون على الصحة

الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا انواع في صحة اطلاقه

على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل اخلال بالاستغراق جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل

لكثرة فائدته وهذا او يقال لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق

حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نم انه استثناء بل صفة ولو سلم انه استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم

الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدم لزوم البعضية بل هو للعدد المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة

بالترجيح على ان الحمل على العدد المشترك بالتمام كما في رجل لا اجمال اذ هو ان معناه جمع من الرجال وان لم تعلم تعيين عدده

وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع

للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو معنى عدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام وقد سبق ان

باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا اذا دل القرينة على انه للبعض لا بعينه كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او

للمعهود الذهني كما في ادخل السوق واشرب الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الجزء الماء المعتبر

في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكر المحققون والمصنف جعل المعهود الذهني بكليه اراد بالمعهود

الذهني المعهود على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة

الى سوق البلد وهذا عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى المعين كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا

وقوله السارق والسارقة ان الزاني والزانية والذي سرقت به بالمثال البين على ان المراد باللام ههنا اعم من هذا المعهود في الاسم

الموصول مع ما في المثال الاول من الدلالة على كون الصفة للعموم قوله ومنها ان من الالفاظ العامة النكرة الواقعة في موضع النفي

النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فلو صح العموم من وجه ان انتفاء وجه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يعضد بالنكرة الواقعة

بصفة الوصف فيرجع النفي الى الوصف فلا يتم مثل ما في الدار رجل بل رجلان او اذا دل انه يعم من ظاهره او ما دون

ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع

تجوزه واستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى

استفهام تقرير وتبكيت فانه ورد على اليهود في موضع وانهم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم ببعض

من الشيء تعلق ببعض افراده فروض وقد قصد به الزام اليهود قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما

انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على الجملة لئلا يستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب

الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب في السلب دون الموجبة والسالبة لان

الكلية والبعضية حالها من جانب المحكوم عليه في معلومات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم

يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق توحيدا ولا شان لي مثل هذا لورود ما ذكر التوحيد دون

انه يتبرر ولقولنا لا اله الا الله او في لصحة الاستثناء فان قلت الا الله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود

بحق على ما هو جوابه قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود المادي للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله انه اسم لهذا المفهوم الكلي

كالالم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود في الوجود الا الله فان قيل هذا

قد دل في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلنا لان هذا خطاب المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود

ولان التوحيد هو نفي التعدد في الجنس انما ادل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو اثبات وجوده ونفي الغير لا اثبات امكانه

وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء منقطعا وانما هو في الخبر لان المعنى على نفي الوجود على الاله سوى الله لا على نفي
معبود سوى الله على كل الوجوه قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان ضربت رجلا فعبدي حر اذا اريد انه طالق لليمين على الخصوص
مضمون الشرط فان كان اي الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فهو يمين للمنع عن ضرب فكانه قال لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب
رجلا فكذا فهو يمين للحمل على الضرب فكانه قال لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت في معنى النفي [illegible] الايجاب الجزئي
فيجب ان تكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام بنقيض السلب الكلي فيجب ان تكون في جانب النقيض
للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا لعموم النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة
بصفة عامة ومعنى الاختصاص بواحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص بواحد
من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد
واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله تعالى قول معروف خير من صدقة يتبعها اذى
للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن في خصوص [illegible]
عن الحكم المشركين وهو عام كما ذكرنا فيه ان الحكم الموصوف ما للام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا
اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الجزاء او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي الا ان تعليق الحكم
بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا
مراد من قال الصفة في الموصوف [illegible] واما عمومها لعمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين
ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين واكثر وقد يعارض في بيان ذلك ان الاستثناء [illegible] فانما يؤخذ من
من صدر الكلام ومن النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما [illegible] الا رجلا
عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة من ان النكرة اذا كانت
غير موصوفة فالاستثناء الاسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء يصير للنوع فيصير ذلك النوع بعمومه
مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنس فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد
ينضم اليها قرينة دالة على ان المقصود هو الجنس دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة ويكون الحكم مما يصح
تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في
مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الوحدة ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا
عالما وانه لا اجالس رجلا عالما لخصوص الخبر بحالة واحدة فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام
الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قيل [illegible] ان اللفظ الواحد لا يكون خاصا
وعاما من جهتين قلنا ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي على ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما يتناوله لفظ آخر

لالجميعه

لا لجميعه فيكون اقل تناولا [illegible] وهو مع خصوصه ومثل هذا ما قالوا في قوله تعالى والذين هم [illegible] كلاهما
بالنسبة الى الافراد خصوص عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسماه وان لم يكن عاما كما
يطلق العام على اللفظ لتعدد مسماه مثل العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة
عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل كل رجل [illegible] النكرة
المستوية [illegible] المقام كقوله علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا استعملت
فان وقعت في الاثبات فهي مطلق يدل على بعض الجنس من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون
الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه اثبات لا [illegible]
وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي [illegible] واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعلها [illegible]
للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وللقائل ان يقول لا نسلم ان المطلق يفيد [illegible] للقطع بان معنى الامر تذبحوا
بقرة فرد بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة [illegible] رقبة واحدة ولو كان المراد ان ذلك ليس بلازم ولهذا فرق المحققون [illegible]
في جنسه بمعنى انه حقيقة محتملة للحصص الكثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الاثبات والجزاء
فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم الكل [illegible] حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان
تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة [illegible] فان [illegible] عاما فعام والا فلا [illegible] انهم جعلوا امثال
من [illegible] هذا التخصيص اولا فلا [illegible] عاما مع انه من هذا القبيل فان [illegible] والا فلا وجه للعموم قوله
فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت
غير الاول والمعرفة بالعكس في الكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من التنكير والتعريف او بدونها وهي ان يكون ظرف التعريف
سواء اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة او بالعكس [illegible] ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين
اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا فعينه [illegible]
بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر
في الكشف انه اذا اعيدت المعرفة نكرة فالثاني مغاير للاول [illegible] لا عينه لان المعرفة تستوعب الجنس والنكرة بعض الجنس فيكون داخلا
في الكل سواء قدم او اخر ومثال اعادة المعرفة نكرة [illegible] اخوان [illegible] الايام ان
[illegible] مع القطع بان الثاني غير الاول وفيه نظر اما اولا فلان [illegible] لا يلزم ان يكون للمعهود بل
للعهد [illegible] وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به
هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام
قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه [illegible] لبعض عدو [illegible] بعضكم فوق بعض

درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة مع
عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم من ربه
من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب وهذا باب الماء كبير النفع وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة
مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دار كذا وهذا بيت [illegible]
قوله فكذا في الوجهين يعني ان المعرفة هذا النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة يعني اذا ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول
وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن يحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير
للاول لا النكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول لا النكرة اذا اعيدت معرفة فسر الشارح بما ذكره دفعا لذلك
التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم مستبشرا
فرحا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين فلكل منهما ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فيكون يسرا للتعجيل او الاولاد
ويسر العمر للعمران العسر الذي انتم عليه او الجنس الذي [illegible] بعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر
قال فخر الاسلام وهو نظر ووجهه ان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاول لتقريرها في النفس وتمكنها في القلب لانه تكرير صريح لها
فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار الى المص بقوله والاوجه
هذا تاكيد قوله فان اقر بالف في موطن [illegible] فاقر عندهم ثم تبين او اكثر بالالف في ذلك الصك وان لم يقيد بالصك
بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان السبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط
مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا ابتناء على ان الثاني غير الاول
كما اذا كتب لكل منهما صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد
الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات
المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلامنا الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد ثم بالف عند
شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا وكذا في المحيط بتحرير صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين
بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيدا في هذا الصك فينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة المعادة
معرفة والاولى ان يقر بالف مقيدا بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المص فيها انه يجب
ان يكون اللازم الفين في الغير بناء على ان الثاني اعيد نكرة فيكون غير الاول قوله وههنا اي وفيما يكون تعريف الصفة
ينبغي ان يكون باعتبار افراد الوصف للخصوص والعقد الى المفرد كسائر النكرات وانما يتم بعموم الصفة كما سبق ولا انكار الا [illegible]

وتنكيره حال الاضافة لان النكرة ظاهر واما بعد الاضافة فلان المعرفة معناه ان لو احد مبهم يصلح لو احد من الآحاد على سبيل البدل
وان كان مستغرقا بحسب اللفظ والمراد بوصفه الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعده قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد [illegible]
في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انا نكره وصف بالحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا اضافة في ايا مبتدأ واحسن عملا خبره و
الاظهر ان عمومها بحسب الوضع للتوصل الظاهر من اي عبيدي ضرب واي عبيدي ضرب ان عبيدي دخل الدار الى عبيدي دخل الدار [illegible]
خصوصا بعموم الضمير المعود اليه مثل ان الرجال اتاك ونتيجة الجواب بالواحد من زيد او عمرو وضعف ظهر ان ذلك في كثير من
كلمات العموم مثل من وما وغيرها قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا معا
او على الترتيب وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم
المزاحم والا فالخيار الى المولى لان يزول العموم من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع
عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تتناول [illegible] وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم
يحكم اذا قال ايكم حمل من الخشبة ما يطيق حمله واحد فحملوها معا لان الشرط حمل الخشبة بكمالها واحد منهم حتى لو حملوها
على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود ههنا [illegible] الخشبة
وحمله الى موضع حاجته وهذا الحمل مطلق بمعنى الحامل كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة
جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل واحد منهم تمام الخشبة لا يطيق الحمل قوله وهذا الفرق يشكل خرجه النحو لانه اريد بالوصف النعت
النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف
من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والجواب
بان الاول وصف في الكل قطع عن الوصف بحكم الابتداء اي بوضع فيها اذا قال وانه لا اقرب الا [illegible] عام بعموم
الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الفرق تام بالضارب بطل العموم بالمضروب لامتناع قيام الوصف
الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الشيء منفرد صفته يجوز ان يحصل اليوم عامابه وايضا المفعول به فضله يثبت ضرورة
فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المسند فيه فانه فرع به [illegible] يعم عام مع ما [illegible] الزمان من الكلام
وفيه نظر اما اولا فلان الفرق صفا [illegible] فانه لا يتعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار
وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل
والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فالعالة بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الفعل
بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الفرق بين نوكرها قوله وههنا فرق آخر تفرد به المص حاصله ان ايا الواحد
منكر فيه الصورة الاولى ان لم يعتق واحد منهم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من
للبعض فعتق الكل ومع الوصف باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن غيره فهو بهذا الاعتبار واحد منكور
عن الغير

وفي الصورة الثانية يتعين الواحد ما صار المخاطب ضرورة ان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصر الاولوية في الواحد من عموم
وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعتبر في متعين ولا تعين في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما
اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتعين فيها النحو مثل ان عبيدي وطئته دابتك او عضه كلبك فهو وايضا اما ثانيا
فلان الكلام فيما اذا لم يتعين من المخاطب اختيار بل ضرب الجميع معا او على الترتيب في سبيل ان لا يبقى واحد منهم لعدم وقوع الشرط
وهو اختيار البعض او يعين كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعم كل مفروض بالمضروبية كما في الفاعلية واما
ثالثا فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا لم يقع معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية
البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتق واحدا من
عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام
لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قيل كما ان للواحد الا تعين في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين
واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك والجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان
الكلام في اي عبيدي ضربك او ضربته **قوله** ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان دون الموصول
لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو ام بكر
ثم ذلك فقد لا تعين في العموم فيرجع الى لفظ من قطعا للتطويل المتعذر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم نحو زر من
يكرمك وقد يكونان للخصوص واراد البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمع اليك ومنهم من ينظر اليك نحو الضمير واو انه نظر الى
ان المعنى اللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة نحو الجمع لا يدل على العموم الا ان من يكثر في العموم باستعمال
جميع المسميات **قوله** يعم الاوصاف واعلم انهم ان وقع الاتفاق على الترتيب والالحاق الى المولى وذلك لان استعمال من
للتبعيض هو الشائع الكثير حتى كثر ذا البعض فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي
فهو قرينة اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله فأذن لمن شئت منهم وكقوله ترجي من تشاء منهن وتؤوي قوله
واستقواله وقوله يخرج ذلك عنه ان الاصح ان ترجح العموم وكون من للبيان فصار العموم من شاء من عبيدي وليس من شئت
من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان فصار العموم بمعنى دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم هنا
بعموم الصفة المشيئة صفة العامة دون المشيئة لو سلم فالمشيئة عنقا لا كلي ومنعه ظاهر وبينهما وقد تؤكد به المعنى تعين ان من
لمحض التبعيض في البيان والتبعيض متعين ثابت على التقديرين ضرورة وصف البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتمل فيحمل من
على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك فيه من شئت من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق
كل واحد لانه لا يعلو عن كل مشيئته مع قطع النظر عن ان كل من شاء العتق بعضا من العبد بخلاف من شئت من عبيدي فان
المخاطب لو شاء عتق الكل يسقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل وفيه لان من شاء المخاطب عتقه

لتبين بعض الجميع بل كلهم واما على تقدير الترتيب فيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا
من العبيد ويمكن الجواب بانه يعلق لسه بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاده بكل يتعلق لسه بالكل فلا بد
من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وعلى هذا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي
لا هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وهي لا نم ان التبعيض متعين وهو ظاهر **قوله** وهو ما هو عند العلماء هذا قول
بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه بين العقلاء وغيرهم فان ما عبر فيه قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وعلى جميع ما في الشرع تمسكا بالعموم
كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على الشرط لا على ان المراد ما في بطنها الا نقلا دون الحمل
كما عند الاصحاب يتعلق معه **قوله** وقد يوجد بمعنى من اما وهو قول ابي يوسف ومحمد وهو ان ما عام وهو للبيان والثلث جنس
الطلاق المشروع واما وهو قول ابي حنيفة وهو ان من للتبعيض يحتمل ان يكون ما شاء من بعض الثلث **قوله** وعلى هذا يمكن ان يقال المراد انه
لا يتناول التخصيص اصلا لان قوله تعالى وانه على كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص بلا حكم بل المراد انها لا ينفك
خاصا بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما يسوغ في الموقف اللام وحصل ما ذكر
شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا وقد حمل على التعاقب بالنفل له
للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق في هذا الوصف محقق فيه دون من دخل بعده وهو عمل المعنى
مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل فان دخل الكل معا او اضيف الكل الى النكرة فهو لعموم الافراد واذا اضيف
الى المعرفة فلعموم الاجزاء فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل
فلو دخل عشرة معا استحقوا النفل وذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير
ومعنى الاول السابق الفرد المسبوق **قوله** وكل اي وكل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يدخل بعد ذلك
بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا لا يجب ان يكون اضافة الى الداخل ثانيا لان الاول من ليس بداخل اصلا **قوله** بخلاف من حيث انه
لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الافراد بل عموم
الجنس فهو مع ذلك يحتمل فرد دخل اولا ولا يجوز ان يحمل من على الكل والجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل
على سبيل الافراد وعموم الجمع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا اشارة فيه
يصح الاستعمال **قوله** وهنا وجه حاصل ان الاول من هو اسم لجميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعدم اصابة الكل
اليه يجب ان يكون بحيث لا يدخل العدد مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضهم كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافراد
اليه ومعنى هذا الحال ان يكون من بكرة موصوفة اذ لو كان موصولة وهي موضوعة للكل لشمول الافراد معنى كل الرجال الذين يدخلون
هذا الحصن فلهم كذا ويمكن ان يكون للمجموع بعد واحد وفي هذا الوجه نظر وهو انه يتبعه في صورة الدخول فرادى استحقاق النفل لكل
واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز لانه اسبق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لنصهم بان النفل للاول خاصة

ويمكن الجواب بان مثل عدم المسبوقية بالغير فلا يصدق الا على الاول خاصة وبما يجب التسليم ان اولا مشتملا في قبل وليس
منها اوصاف الداخلين [illegible] زاد سؤاله الاول انه اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لكل قوله فان قال جميع من دخل
هذا الحصن اولا اعلم ان المذكور له النفل في مسائل ثلث نفس دخول الحصن بعد الاول لما ان يكون مذكورا بالجمع لفظا او معنى واضافة
الكل والجميع الى السواد على البعاد البلد اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب بعد بعض فان كان الداخل
واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع
واظهار الجلادة فلا يكون الجماعة بالوحدة اولى لان الواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا
معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ
جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالغنيمة واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما
مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يحمل على استعارة الكل لقيام
الدليل على استحقاق الواحد وبيوان [illegible] في حصوله وصدق اولى هو بالنفل او ان يكون فخر الاسلام والمرحوم عليه بان في كل
جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز كما اذا
لم يدخل الا الواحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب
الكشف في المنفي بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد يحصل الجمع في الارادة
ليصح الحمل بان يعمل على صفة الجمع واول على مجازه كما لو قال اقتل اسدا ويراد السبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد
صفة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد المجاز لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلو صح هذا
الاشكال اوله المص كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للغزاة المانع
عن كل وبيوان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا للمنفي كل من دخل اولا حتى
يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع بعدم التوقف على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة
نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وبهذا المعنى يعم معنى كل من دخل اولا ولا لان معناه ان السابق يستحق النفل واحدا كان او جماعة
كان الكل ولعدم من احاد الكل النفل فصار جميع من دخل اولا لاستعارة البعض بمعنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الافراد بل يدل
على امرين معناه ما يدل له مجموع الامرين اذ ليس لكل واحد منهما مدلوله على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فلا يتصور الحكم في الاول
السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد
فلا يكون المراد سوى الامرين قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه
لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي المساواة وصفة الاجتماع ولهذا يستحق الواحد
والا لما كان الاستحقاق لكل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة

بتمامه
تفريع على ارادة المعنى الكنائي فعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا الاستحقاق المنوط بكمال النفل [illegible] ثابتا بدلالة النص لكفى
قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل
نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف
باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي دون الحكاية والعموم انما هو
بالحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمص مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي عليه السلام داخل الكعبة ولا يخفى انه
لا يكون من محل النزاع لا على نفي عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع لا يكون الا بصفة
معينة وفي زمان معين وعلى ما يليق به ليس من دلالة النص او القياس او نحو ذلك ثم في تمثيلهم لذلك بقوله قضى بالشفعة للجار
بانه ليس حكاية النص بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار
عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا ينفع بالمقصود اذ ليس النزاع
الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار عن صحيح لا تسلم كونه حكاية
ضرورة ان السامع قضاء بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان فسر بان النبي عليه السلام حكم بثبوت الشفعة بعموم ان يكون
مثل الشفعة ثابتة للجار فلا نفي يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والمصير لكلام قوله اللفظ الذي يرد بعد سؤال او حادثة يتبع
يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وهو ينحصر في الاقسام الاربعة المذكورة لان اللفظ ان يكون اللفظ مستقلا في الابتداء لا
يحتمل الجواب وبعض نحو السعي مما لا يكون كلاما مفيدا دون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانه مقرر لما سبق من كلام موجب
او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانه مختص بالايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا اتفاقا لا يصح بلى في جواب كان علي كذا
ولا يكون نعم في جواب اليس علي كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا
في جواب الكلام في النفي استفهاما وخبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تغد معي يحمل
كلاما مبتدا حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم وكذا الغداء الموعود اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة
الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العبرة بالظاهر دون العمل بالمغايرة والله اعلم
الحال قوله صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر فيه تخفيف عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من
الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب من غير نكير
اجماعا على ان العبرة بعموم اللفظ فلكان اية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن الصامت واية اللعان في هلال بن
امية واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام
خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره

بل جاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان نص السبب قطعيا ولما طابق الجواب السؤال
لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يجوز المخصص
لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات و
ورود الاحاديث في وضوح التعميم ثالثا وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع
الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص
لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الجنس محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين
والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه كالرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات
وضبط النظر انه اذا ورد المطلق والمقيد فلسان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا
لتقييد الاخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا للتقييد
الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها وهذا يوجب تقييد الحكم المطلق عنه بالمؤمنة غير المعيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد
تقييد بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافر والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت
نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فايجابا وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي
فتقييد الحاصل المعنى بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن البعض ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواه كان هو المذكور
في المقيد او نقيضه لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما ولذا انهم اوردوا على هذا الاشكال
بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وهو ليس الاحمل ولهذا الجزء على هذا المعنى بعض وسخ
ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد بل باعتبار اصل الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او
مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة كافرة لامكان العمل بان لا تعتق اصلا ولا يحمل هذا من العام مع الخاص لا
المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل فلا حمل اصلا خلافا
للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب صدقة الفطر
بسبب الرأس مطلقا وفي احد الحديثين مقيدا بالاسلام فيحمل على الحكم المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام
ثلاثة ايام وقرأة ابن مسعود رض ثلاثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما حرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة
المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المامور به وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق
وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اولى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم بمعنى انا حملناه
على المقيد واحد وهو في الحادثة وهو قراءة ابن مسعود رض فانها مشهورة فجاز بمثلها الزيادة على الكتاب بخلاف قوله تعالى فعدة من ايام اخر

متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا تجوز الزيادة بمثلها على النص والشافعي اعمل الشرط التتابع لانه لا يحمل عن التواتر
العمل المتواتر مشهور كما بلغ عمر مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عم في اصحاب الاعراب فصوم شهرين وروى شهرين
متتابعين قوله لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة وجريان الاطلاق
والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق فيكون اولى لان السكوت عدم وجاء العمل بالموجود
ان لم يكون اولى عند التعارض كما اذا ورد في الحكم والحادثة الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع
لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين قوله
لان التقييد فان قيل الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف المذكورة توجب التغليظ و
المشاقة لا على ان التقييد المطلق يوجب ذلك قلنا ادى الى البحث عن القيود والاوصاف هو موجب ذلك فالتقييد بطريق
الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المشاقة هو تلك القيود والاشياء المسؤول عنها وقد يعارض وجه الاستدلال
ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت منهي بهذا النص فلا يحمل فيه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية
في هذا المطلوب فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رض هذا لا ينبغي حمله على الحكم لانه لا يجوز نوح الصحابة
مجه في النوع فصلاء الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر اعتاق المراة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموا ما ابهم الله فالنقض قيد الدخول
الثالث في الربائب فاطلقوا ما اطلقه الله وعليها انعقد الاجماع من بعدهم لكن في النعوم وقد يحاب ان الاجماع على عدم حمل المطلق
على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين
واجب ما امكن وذلك بان يحمل المطلق على الاطلاق والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال
المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وبهذا ظهر فساد استدلال الشافعي من
ان في حمل المطلق على المقيد عملا بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلوب من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك
المقيد فان قيد حكم المقيد نوع من المطلق فلو لم يحمل عليه لزم الغاء المقيد اذ استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق
رخصة وهو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله والنفي في المنصوص عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالعكس كما
اما اولا فلان هذا العكس ليس بعدم الحكم الشرعي بل العدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد كالحكم في فصل
مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال حكم الشرعي الثابت بنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان
شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس وانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب
مع التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض لا بالنفي
ولا بالاثبات فيكون المحل قبل صفة الوصف فالساكت النص لا يتعرض عنه بل هو ناطق بالحكم في المحل بهو وصف القيد او
لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن الخصم

ان سور المعدل هو وصف العدل لا اجل المعدول لا ان النص المطلق يدل على عدم وجوب العتق بل على وجوب المطلق
ايهم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وهذا اشد مع ما قال الشيخ بعد تصحيحه منع التقييد لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافر في
كفارة اليمين لان غايته الاجزاء ان يجمع فيها نصان مطلق ومقيد ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافر بالنص
المطلق والمؤمن بالنص المقيد ولا امتناع في اجتماع النصين في حكم واحد على انا نقول المؤمن ان اديا حكم المطلق
والمقيد هذا ثم واصل في الحكم بالمحمول واجب اتباعها كما مر ولان العدد يدل على الاثبات في المعدود والنفي في غيره فان قيل
هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا فروت فيما تفرع بعدم من انه لا دلالة في المقيد على
نفي الكافر اصلا فانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر
في السياق والسباق قلنا تسامح في العبارات والمقصود انه لما ذكر المقيد ثم ان اجزاء الكافر باق على العدم الاصلي ودلالة
المطلق عليه ان على الافراد ضمنا لان المقصود منه الى البعض الحقيقي الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالة على الافراد
بمكسر البدل دون الشمول الظهور ان قوله يوجب بورده الاول على وجوب اعتاق رقبة فالاعتاق الثم قبل تمام الرقبة بالسلامة
تعويقا للاشكال ليس حمل المطلق على المقيد ابطال حكم الاطلاق بالعكس وانما اوله في المحصور جوابا عما عداه قوله
اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو حمل على المقيد لا يجزئه الا المؤمنة لكان العكس
دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون العكس ناسخا وانه غير جائز فصل حكم المشترك التامل في تعيين احد معنييه او
غيره من الادلة او الامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين
من غير توقف تامل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيبه كلية مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع
انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق الحكم بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث
هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الجارحة والباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت
هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز في النفي دون الاثبات والعمل صاحب الهداية في باب الوصية والاحوال
على الخلاف فيما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف ما حيث لم يمكن كما في صيغة الامر والتهديد والوجوب والاباحة مثلا
ثم اختلف القائلون بالجواز فعند بعضهم حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي وابي طاهر في المعنيين يحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل
على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف
القائلون بعدم الجواز فعند لا يمكن للدليل العام على امتناعه وهو الذي اختاره المص وعند يصح لكنه ليس من اللغة اصلا
في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف في المفرد فان جاز فجاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم
يجز في المفرد وتمسك المص على انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا
لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيها استعمالا في بعض الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لكان استعماله

قوله

قوله

وقيل يجوز

٣٥

في واحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستدلا بانه
يجوز ان يكون موضوعا للكل ولكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع قلنا جوابا ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في احد المعاني لا في كلها
وفي صحته قال فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع
بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا انه جزء من المراد وحينئذ لا يلزم الا كونه موضوعا
لكل واحد من المعنيين والامر كذلك قلنا جوابا انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر
اي بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان استعماله في المجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما
على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يصير عند ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره
فلا يصح الاستعمال فيما لا يمكن الا باعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر فمن ان اعتبار
وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان
في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الاطلاق بل يلزم ان كل منهما
مراد وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة والمثبتون يقولون من وجب بسبب وجوه الاستدلال لا يجتمع باجتماعه
استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين ابتلا
ان كان الواضع هو الله واما القصد الى الابهام او لنقله من الوضع الاول او لاصطلاح او استعمال لكن نعني بالوضع هو
تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له الا ان المعنى الذي خص به اللفظ وهو
باطل ضرورة اسعاف التخصيص اذا كان المعنى الآخر وهو مخلوط منه فانا اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء نفي
غيره المخصص عن المخصص به كما قال جار الله الاقيال انه لتخصيص ذلك بالعام ومن جعل المخصص مقصودا من بين الاشياء
بالحصول للمخصص به كما في قوله تعالى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي صحة التفسير انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وفيهما
خلافا لما ذكرنا ذكره وضع وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله متوحدا بذلك المعنى من بين
الالفاظ وهذا لا ينافي ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فلكم ان يجاد انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من
غير اشتراط الانفراد او الاجتماع فيستعمل في هذا المعنى على اشتراط الآخر ومع استعماله في المعنى الآخر فهو في
الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة
والمجاز وهو باطل لما سيأتي في بيان اللزوم على ما نقرر على المص انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من
المعنيين مرادا وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة
والمجاز او ان علم انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد وهذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز

يكون

كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ووضعه لكل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك
ليست الا ارادة لكل واحد من المعنيين وليس هناك مجموع يراد وبعد من فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه اذا لم يكن هناك
مجموع يراد باللفظ وبعد كلام المصنف وعدم لزوم الامراض وان لم يكن لم يجتمع المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا
للحكم لا ادا فلا يحتاج الى معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا ان يكون
بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب الموضوع له لكن اللفظ حقيقة للمجاز والمعدول
كلاهو علاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز ولو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والمعدول
كلاهو ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من
افراده وقد عرفت انه ليس من محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وصح ان استعمال
اللفظ في معنى مجازي باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار
اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من حيث اعتبار الوضع الثالث العلاقة قلنا يصح ان
اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كالرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق
الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يحتاج بعده الى الاعتبار السابق على ما نعرض الحقيقة قوله لكن هذا
الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمد والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب في قولنا في حق
فلان يصلي فاقرؤوا القرآن وهو ظاهر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اطلاق [illegible] الافعال المذكورة انما
يلزم اذا لم يكن بينها اشتراك هو المقصود بالايجاب للعطف بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان والملوك زيدا والامير
قد خلع عليه فاخضعوا وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد هنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه
والملائكة يعظمونه بما يليق بهم فاتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه فكان كلاما حسنا قوله ولا سيما
مع ان ذكر اطلاق المعنى عن بيان اطلاق المعنى قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء
مشهورة ان معنى الصلوة في نفسه احد [illegible] على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة
ليلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب الاقتداء لكان المعنى الصلوة في الاية بل الكتب الاشتراك
لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة ولجوز ان يراد في الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله اذ عكس ان يراد بالسجود الانقياد
في الجميع فيه بحث لانه ان اريد الانقياد لامتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فقوله يعم فيه
غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الانقياد اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر
فلا يراد بكونه في كثير من الناس [illegible] وامتثال [illegible] في الجواب [illegible] العموم

من انا

٣٦

مباحث الحقيقة والمجاز

من انه على صدق الشعرا كما يشهد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع
الناس وكثير من في الارض وما كان سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله والقصد الا السجود هنا ايضا بعيد
لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم
فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماء وما فيها مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم فنفس هذا
المعنى لا يناسب ان يعال الله تعالى قوله ولا يحكم باستحالته فيه نظر ايضا لان الحكم باستحالة من الجمادات ليس باعتبار الالة
ذلك في قدرة الله بل باعتبار انه ليس لها وجود ولا اجياة كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر
بالاعين بخلاف التسبيح والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله فيه ان يحكم التنزيل بانطق بها اسم ان يكون اشارة
الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه ماول بالدلالة على الالوهية والوحدانية
وهو ذلك فكيف يكون بحكمه اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لا يفقهون عن مناسب للمعنى المذكور والتكلب
حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان المشركين لا ينتفعون بهذه الدلالة ولا يوفقون لاخلالهم بالنظر الصحيح في الاستدلال
بل الانسب لحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الخامس التقسيمات الاربعة تقسم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ
المستعمل في المعنى اصطلاحي جاريا على العانوز اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان
كان العلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في العرف لا علاقة وضع جديد
فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة واما جعله من قسم المستعمل في غيرها وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى
بالاعتبار فان قيل المستعمل في غيرها وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا فلما لم الا انه لما كان
حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة ولكن يتبادر الى الذهن تفصيل وبيان الحكم كان بعد الاستعمال لا العلاقة
لا يوجد عدم العلاقة فالمرتجل لجواز ان يكون مجازا الى المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعذر الاطلاع على ان الناقل
هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل
عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا ليجب الاستعمال بل الاولى هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم غير الاستعمال الا بذلك
في نوعي الحقيقة والمجاز ولا يسمى اللفظ بها قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال
بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى
بدون علمه من غير قرينة ان يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا
فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص
ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع
من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك في جميع الاوضاع وفي المجاز

ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى بحسب الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة
على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي باعتبار الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز
شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بحسب جميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع
كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا
لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا لا من جهة واحدة الا انه لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة
على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارات العلماء مع ما
بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريف
من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه
مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس
من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب
على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني الفرس فلذلك قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور
التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر
بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث
انه غير الموضوع له قلت لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان
المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من
حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع
بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له فان قيل
تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة من ارادة الموضوع له احترازا عنها قلت لا نسلم ان الكناية مستعملة
في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما
الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان
خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز يطلق عليه وعلى ما نحن بصدده بالاشتراك
او التشابه على ما ذكر في المفتاح والنوع المذكور انما هو المجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا المجاز
بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى
فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نم انه مستعمل لا لمعنى بل مستعمل لمعنى واكثر
ظاهر على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان الكلمة المستعملة

اللفظ

اللفظ في الموضوع له او غيره طلبت الدلالة عليه وارادته منه وهو ظاهر والمقصود مجرد الذكر لا يكون مستعملا لا ... فلا يصح
... الاسم اسماء البلاد من المعمور ... عمان في الاسلام لاعتبار ... معنى غير الموضوع له فيكون ... يتبادر منه
من الاول من قوله واما المنقول الى آخره لكن التقسيم المشهور هو ان اللفظ اذا تعدد معناه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك
وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فالاول حقيقة والثاني مجاز فيفهم
ان الكلام المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز فدفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول حقيقة
من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على ما ذكروا الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول
ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل فالمنقول
انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في
المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة
حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا ونسب حقيقة ومجازا الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا
له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما
حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام محال لا يحصل في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي
مثلا وعدم ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليها لا ينافي منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول
كالدابة لذوات الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني المعين
ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الاول
مثل لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه
من افراد ذوات الاربع مجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمعين بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه
فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف وكان الحكم فيها مختلطا بحسب وجوه الاعتبار
المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لا يصح اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه
كالحقيقة بعد ... لم يصح اطلاقها على كل ما يصدق فيه ذلك المفهوم ثم صح اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول
لوجود المصحح وان لم يصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز بعد نقله الى الاول اعني الحقيقي لوجود العلاقة
بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم للمعنى الاول الا ملابسه بنوع علاقة لان
صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان بحث الوضع والنقل
للمعنى الثاني كاف في ذلك واجيب بانه لم يصح الاطلاق على كل ما يصدق فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل
ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد يهجر معناه الاول بحيث لا يطلق عليه اولا

من جهة ان كل واحد قد صار موضوعا للمعنى الكنائي بعد الموضوعات المستوفاة التي ليس فيها اشتراك مع سائر اللغات في اختيار
المعنى الاول وهو ليس بصحيح على المعنى الاول ولا الصحة الملازمة على المعنى الكنائي لا ولو بعد اللفظ من بين الالفاظ بالمعنى لذلك اللازم ما ذكر من
المعنى الكنائي فان وضع لفظ العالم لبروات الاربع اولى من وضع الجدار لا لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب بين بعض
بعض الالفاظ ولا يلزم صحة الملازمة صحتها بل كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا منع عدم جريان العكس في اللغة وهذا
البحث ما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله ثم كل واحد من الحقيقة بمعنى ان الصريح والكناية انما
من اقسام الحقيقة والمجاز ليس الا [illegible] علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه بالحمل
الكون لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله
في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد
في الكناية بواسطة التفسير والبيان كالمفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه
اقسام متباينة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وكما عرفت ان المراد بالاستتار والانكشاف بحسب
الاستعمال بان يستعمل قاصدا الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن المختار
وذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه
الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات
والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد وان
استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى واشباه ذلك فانه منقول كنايات
عن المجموع من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحاصله
الى ما ذكر ان الكناية تستعمل في المعنى الكنائي لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر باستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث
انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وقيل صاحب الكشاف الى انه مشروط في الكناية ايضا ان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله
ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية
لمن اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر ولا يخفى انه لا يكون الكناية من قسم الحقيقة حينئذ
في المفتاح ونحو فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلم المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها
وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وبهذا يشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز
مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وصرح بعد ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان
في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لان المعنى فاذا اريد باللفظ معناه وغير معناه ما تكلم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانا نمنع
ان الارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا انا نسوق المسيء لما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي

وهذا بخلاف المجاز فانه يستعمل في غير ما وضع له على انه مراد بعينه او بالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه الا ان ينتقل
الى معناه ويقصد ارادة غير الموضوع له لان الارادة في الكناية لا تكون الا لاستعمال الى المعنى المجازي الواصل بحسب الارادة تقصد للمعنى
غير تبعيته [illegible] لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع و[illegible] مانعا لو كان
الاستعمال في غير ما وضع له مانعا لارادة الموضوع له لا امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لان استعمالهما وضع له ايضا
مانعا لارادة غير الموضوع له لو كان قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقصور على النوعين السابقين
وربما تقيدان اي يوصف بهما الموصوف باللغويين وهو الحمل بالعقلي او الحكمي وقيل المقيد اي انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح
الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو
باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم
كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك
الغير كانبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له والمراد بالفعل المعنى المصدري او ما في معناه من
من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد ان ثم المخاطب الذي عنده ان الفعل حاصل له وهو موصوف به
سواء قام به في الخارج كمرض او لا كالممات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فدخل
في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال فاعل عند العقل لخرج
ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل الا ان يقال المراد عند المتكلم او السامع وقد
احترز عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون
الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد من قول الفاسق
جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل
الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشتمل نحو ضرب زيد عمرو على لفظ المبني للمفعول لان
المضروبية صفة عمرو فهو فاعل لها [illegible] راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل
على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج
مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها مسند الى الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غير فلا احتاج الى
[illegible] قيل ويكون في المطابقة [illegible] الرجيع [illegible] ليس حقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان العقل لا بد ان يكون من خلاف
الشرع قوله فصل قد يشبه انه لا بد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة في الكشف
وغيرها ما ذكر [illegible] وضبطها ان الحاصل في الشكل والوصف او الكون عليه او الاول اليه والمجاورة وارادة
بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الاخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال

او غير ذلك والمص في تسمية الكون الاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي
اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا وعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى
المجازي فهو الكون عليه وإياه فهو الأوّل اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني
ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم والقضايا المعتبر نوع ما فلا علاقة وان كان فاما
ان يكون لزوما في تحقق الزمن فهو المقابلة او منتهيا الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزء الاخر فهو الجزئية والكلية والا فان
كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية على المشابهة والا فالملزوم اما ان يكون حاصلا في الاخر وهو الحالية والمحلية او سابقا
وهو السببية والمسببية او شرطا وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا الضبط منقوض بجريانه في لا امر ونقضه على انه لو جعلناه
دائرا بين المعنى والاثبات على احاله بكون اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الاخر فهو الحلول والا فان كان سابقا
فهو السببية والا فهو الشرطية ومبنى المعنى على الاخير وستسمع في ابيات الكلام ما على المص في المباحث قوله اذا اطلق لفظ على
مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ ليس معنى ومن حيث يحصره منه وما ومن حيث ... لم ... الا ان المعنى قد يخص ليس
المفهوم دون الافراد والمص يجعلهما فيما يكون الكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل لا بمعنى ان معناه فلهذا دار على مسمى ولم يعتبر
على معنى او لان لفظ المسكر لئلا يتوهم ان المراد مسمى لذلك اللفظ فلا يساوي المجاز ... المعهود بالنظر في بعض الاركان
اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم الى زمان
وفي التسمية والمجاز باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان اللاحق وعدم في حصوله في زمان اعتبار الحكم والا لكان المعنى
من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتحديد كلاهما ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو
ظاهر ولا يمنع حصوله في الحكم ان زمان انقطاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا
مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة لا مجازا وكذا في مثل وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ وهو
مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر كلام قولنا لا اشرب العصير اذا صار خمرا والكرم الرجل الذي خلقه
الله بيديه فانه حقيقة لكونه خمرا عند الحقيقة ويتحقق عند التحليف فهذا قد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض
خاصة ثم بعد ذلك السعد في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحقيقة وان كان بمثابة الكلام ووضعه
على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما تعرض المفتاح ليس المجاز باعتبار ما كان او ما
يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الحدث وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى
الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به في مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم
حاصلة في وقت ايتاء الاموال اليهم وحقيقة الخمر حاصلة في حال العصر فلو حصر المعنى الحقيقي في زمان الحال كما هو مقتضى وضع
الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة بخلاف ما يكون الحصول في زمان سابق بل يكون مجازا باعتبار ما كان او ما ... حتى يكون مجازا باعتبار ما يؤول

٣٩

فان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما لا يدل عليه بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا على كتب باعتبار ما كان ففيه
حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان يقع حصول الحدوث وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول
الفعل المجازي والاستعمال ولو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب بمعنى يكتب مجازا باعتبار
ما يؤول فحصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل
بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصر فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الفعل
مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه وهذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه لانه اراد بالمعنى الحقيقي للاسم
نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل
هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما
المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق لا معنى لحصول الجزء له في حال دون حال والاحسن ان يقال
التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاضر بالحاضر في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر
في كونه نصب العين والمشاهد ثم استعارة احدهما للاخر في كلامه بلا من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان
اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون الاطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما
في اطلاق لفظ الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما
يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في قوله اعصر خمرا فانه يعتبر في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع انه لم يلزم حصول صفة الخمرية للعصير بالفعل
اصلا قوله فلا بد ان يكون بينهما لزوم لا يمكن المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الموضوع بحيث
ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك كما في النفور كالبحر يطلق على الغني
الاعم من انه لا يلزم من تصور البحر تصور الاعم بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعم باعتبار المقابلة وكذا
عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق
اسم احد المتقابلين على الاخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من باب الاستعارة
بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير
على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه معناه ان يكون كل واحد منهما خارجا
عن الافراد لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الاخر لم يناف كون احدهما جزء الاخر ولم يقابلهم بمعنى اذا كان
احدهما جزء الاخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الاخر وهو الجزء قوله او يكون صفة ان اللازم صفة للملزوم وهذا عطف
على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة وقد عد جمهور انواع العلاقة المقابلة
مباينته لما سبق في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزء الاخر ولا المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون
وصفا له

لا يعم ذلك مما يجري فيه التعميم وأنت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلامات بعضها مع بعض كاطلاق المشفر على شفة
الانسان لجواز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد
على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كأنه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار وارادة انه اما ان يعتبر كون احدهما
جزء الآخر او وصفا له لا غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع وصف للملزوم داخل في الطرفين ابو شبر لتمامه
فكيف جعل الجامع في الوصف قلت المراد باللازم وهو ما يحصل به الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا
لا ينافي في كون الجامع جزءا من الطرفين او مشتركا بينهما فان قلت فاللازم اعني المعنى المجازي الذي يطلق عليه اللفظ في قولنا
رأيت في الحمام اسدا هو الشجاع وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي قلت ليس المراد بالاسد اللازم
الذي هو الشجاع بل هو وصف له وانما وقع في الاطلاق بهذا ربما اختلفوا انه من افراد الشجاع حتى كأنك قلت
رأيت شجاعا وتبينا لك هو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا انما هو الانسان الشجاع فظاهر
انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد فظاهر انه ليس مشبها بالاسد وانما
المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز ما استعمل في المشبه وايضا لا يخفى ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا الطلاق د ثم على الشبه
ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات الانسان الشجاع في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا التلخيص قوله واما رفع
تقرير ان بعض العلاقات في الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذكر ان مبنى المجاز على الانتقال انواع مع
من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الاتصال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع
من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان بين اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا
من وجه وفرعا من وجه جاز استعارة اسم كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعارة اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة
اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه علة للعلة الغائية والغائية
وان كانت معلولة للعلة متأخرة عنها في الخارج الا انها في الذهن علة لها علة لعليتها متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل
مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الشيء بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال العلة
مع المعلول دون السبب مع المسبب لما مر في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والسبب
لا يطلق عليه بمجاز الكلية والكل اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول بحسب اللفظ بمعنى انه لما علم من اسم الكل بواسطة انه فهم
الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم
الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد
نوع الاصل بالاحتياج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الاستعارة من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون
الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الاستعارة من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا

في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الزمن في الجملة ومن هنا وهذا المعنى في الجزء متحقق بمعنى
الدوام والوجوب فان قلت قد احتاج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما
ضرورة ان انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط الاطلاق في الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس
فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا ليس المراد على الوجه حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله
هو ذلك الشخص بعينه لا بعض فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موصوفا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما
هو من جهة ان الانسان يوصف بكونه رقيبا لا يوجد بدونها كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام
الجزء الكل بمعنى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس او الرقبة انما يدل على ان
الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المفسر انا لا نريد بالمستلزم واللازم
مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم التبع فالحكماء يجعلون
خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى
المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة
التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل يحتاج اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر
مصطلح الحكماء نظر فانهم يسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه
عنها لا على كل ملزوم هو يحتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا والملزوم تابعا مع كونه محتاجا اليه ولم يعتبر الاصالة و
والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لا نقول انا نلتزم ذلك لو اريد باللازم
ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول المتعارف المعنى عند الحكماء
في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول الوصف في الجوهر والصورة في المادة
فاشار المفسر الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول الوصف في الجوهر او
الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة قوله واعلم ان الانفعالات يعني كما يكون المجاز في الاسماء
اللغوية اذا وجدت العلاقة المذكورة بين معانيها فكذلك يكون في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات
المذكورة بحسب الشرع بان يكون بين معنيين شرعيين يشتركان في وصف لازم شرعي وان يكون معنى احدهما سببا للمعنى الآخر
وذلك لما تحقق من ان المعتبر في المجاز هو وجود العلاقة ولا يشترط السماع في آحاد المجازات فيجوز المجاز سواء كان
وجود العلاقة ولا اشتراط السماع في آحاد المجازات بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التقييد
بالانتفاء في معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بان الاتصال
صورة كما بين السماء والمطر ومعنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك

فى معنى الشى وبه من علاقة المشابهة بالاتصال فى معنى المشروع كسببية لان المشابه اتصال فى الكيفية والقسم قوله فان
الهبة وضعت لتمليك الرقبة بلا عوض موضوع فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امه تثبت الهبة لتفرع عليها احكام
الهبة لا احكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة اى بطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطى فقالت
وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لثبوته فى قول الخصم بخلاف الطلاق
بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة قوله الى غير ذلك اى ضمما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب
النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج وان يدل على سوى
المصالح لكونه مبنيا على الضم والاتحاد لسيما فى العام لمصالح المعيشة بين الازواج والتلفيق على وجه الالتى كتزويج
الخشبة بمصراعى الباب قوله ولا حظ فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى
الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع فى الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معنا هما عن معنى الملك سواء
لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك حتى تعذر رعايته وجهة المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون
معنى الانضمام والتلفيق معتبرا فى هذا العقد وهذا لا ينافى المسار معنى الملك فى الوضع الثانى ويمكن الجواب بان معناهما
التلفيق والانضمام بسوى اليه من الملك او بدونه وهذا المعنى عام يعتبر فى العقد المخصوص بل اعم الملك مطلقا ولا نسلط
من الجواب لا لحظ فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى لجنس يكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز ان يعتبر فيه نوع خصوص لا يوجد
فى المعنى اللغوى قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب
بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهى لا تكون سببا لملك المتعة كالاعارة وكذا الاباحة والاحلال والتمتع
لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فتناوله يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها
بل توجب الخلافة مضافا الى ما بعد الموت والهبة توجب اصل الملك لكن لضعف السبب باعتبار تجرده عن العوض
يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض فلا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت فى النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة
هبة العين فى يد الموهوب منه فيوجب الملك بنفسه واعلم ان ما ذكر المص من الاتصال بين حكمى النكاح والهبة
يكون احدهما سببا للاخر كاف فى المجاز ولا حاجة الى ما ابتدع فخر الاسلام من الاتصال بين السببين اعنى الفاظ
التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والاخر بلا واسطة فان قيل يرد ويتبين لصحة
الطلاق المسبب على السبب اذ لكن السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية واما
وضع المسئلة فى عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الاول فصل الملك ايضا لان الاجتماع
صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ويلغو فى المعين لانه يوجد بالاشارة اليه قوله وهذا بناء على ان قوله ان ملكت او اشتريت
عبدا فى معنى ان اتصف بكونه مالكا ومشتريا بالمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة صفة حال قيام المشتق

بالموصوف

بالموصوف كالضارب يطلق على فاعل الضرب بحال بعد انقضائه وزوال الضرب الموصوف كالضارب يطلق حقيقة على الضارب بالضرب
والنفع ومن بمن صفة مثلا الا لكن الفعل على الاتصال بحالة كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فيجمعه الا فيه زوال اجابه قبل قيام المعنى
به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب ولكن سيضرب فجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول وهو عبد فقام ملك النصف الثانى
لم يكن مالكا للعبد الذى هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا له على الاصح الا انه غلب فى المعنى المجازى اعم من قام به الاشتقاق
حالا او ماضيا فيصحاح صفة عرفية قوله صدق بانه ان لو اسم المعنى يحنث على وفقه لانه لا فصل ان لو ضع الى
القاضى لحكم عليه بوجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لكان التهمة لا لعدم جواز المجاز قوله بناء على الاصل الذى حكى فيه
سوان السبب الخ اى ان سببا محضا لتصحح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق ونحوه هذا النوع سوال قد
موضوع فى الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون منافيا لما صح من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان
قيل فالمعتبر فى المجاز هو السببية والتسبب بين المعنى الحقيقى والمجازى لتكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وهنا
ليس كذلك قلنا قد يقام الوضع من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كانه نقل الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الوضع
فى سببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة قوله لانها اى الاستعارة لا تتجه بطلق
وصف للغلظ باسماع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث ونحو ذلك بل لابد من وصف مشهور
له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب
رعايته مع استعمال الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق مبنى على ازالة الحبس ودفع القيد يقال اطلق الفرس عن عقاله
والاسير عن اسارة فنقل فى الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة تصير بحسبه محبوسة لحق الزوج متعينة شرعا
لا تحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوى للعتاق مبنى على القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن
وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوته فيها فنقل فى الشرع الى اثبات العتق المخصوص من المالكية و
الولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين فى الوصف الذى شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة
المخصوصة لما صح اسناده الى المالك فى مثل اعتق فلانا عبده اذ ليس فى وسعه اثبات تلك القوة بل بحد ازالة الملك فجوابه
من وجهين الاول انه مجاز فى الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما فى قوله ينزع عنهما لباسهما فان
المالك سبب فاعل لازالة الملك وهى سبب لاثبات العتق لان الله تعالى لم يعتبر من العتق الا المالك بسبب غير هذا اللفظ الموضوع
فى الشرع لاثبات العتق لانا نقول يكون ثابتا بطريق الاقتضاء لان الانشاآت الشرعية غير معقولة بالكلية الا
فلا بد من ضرورة ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم ليصح الكلام على ما سبق فى فصل الاقتضاء الثانى انه مجاز فى المسند
حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف لانه لا يفهم من الاعتاق
لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخلص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكر من معنى اثبات القوة

انما يعرف الاول من العتق فكيف اللفظ محمولا اليه لا الى ازالة الملك عنه ويعلم لا بد من اثباته بالتجوز وسماع لانه العتق في الكتاب
وضع الالفاظ وكونه اثبات العتق انسب بماخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان يستعمل اللفظ الى غير ما انسب
بالمعنى الحقيقي على انا لا نم لان الاعتاق مشمول بل هو مشمول بعينه بلطافة ايضا نعم لشرعي قوله بين عليه وقد يجاب عن هذا
الايراد بان الاعتاق في الحقيقة شرعي معناه اثبات العتق المخصوص على ما هو مثلا لا بد لشيء لفظا يدل على هذا المعنى جعل اولى مجازا
لتحصيل العتق شرعا واستعمال الطلاق لازالة الملك استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا كالطلاق وما ذكر
ان الشيء عكس الملك او رفعه عكس قيد الرق فانه مجاز من اثبات العتق بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما لا ن
الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجاز عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا ساغ لذلك فيما نحن فيه
لانه اذا صح الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يحمل مجازا على اثبات العتق فليتامل ويمكن دفعه بان
العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق على صدق المضاف
الى المفهوم للفظ الاعتاق فليتامل قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يصح الاستعارة
ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وههنا الشرطين
منتف منها ولقائل ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك بنوع نوع تعلق بنوع الولاء وان المراد باللزوم
هنا الاستعارة الحملة لا ما يساوي الاعتاق لم لم يكن ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة
او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق
وهو ازالة مطلق القيد الملك كاطلاق المشفر بمعنى شفة الانسان والرسن على الانف … قوله فان الاستعارة
لا تجري الا من طرف واحد لا مجاز لكون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي
الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وحصر المبالغة
باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك وامر
من القبول ينعقد العقد ولو قال بعت عبدك او دارك منك شهرا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة
مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس الثمن فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك
شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عندهم اذا اتفق
المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا لحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة
التامة قوله ولا نسلم ان له ان علماء علمهم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد
شهرا بكذا اي نعم لكذا قال لما ذكرنا هذا الشك ان … الا ان قد ذكر العلم لا نسلم قطعا واعلم ان في … المذكور نظرا لان ما ذكره اونحو

قوله

من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة
سببا لملك المنفعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك … الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة
الملك الثابت بالطلاق لاختصاصه بقبول الرجعة او بينونة لا يحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك
المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب المطلق مجازا على ما هو سبب فالحق ان مثل
الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف
كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في
البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق فان معناهما يشتركان في اثبات ملك المنفعة والابلاغ وهو في البيع اقوى فاستعير
اسم احدهما للاخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لفوات المبالغة المطلوبة من الاستعارة
فان قيل قد يقال ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم ولهذا يكون مساويا لا راد في اللازم
فكيف الاستعارة من الاطلاق على اللازم بل على المباين لا دار في اللازم بل على المباين كاطلاق الاسد على الانسان لكونه
شجاعا واطلاق البيع على النكاح لكونه مثبتا للملك لازم خارجي صفة لا يصح كذا تقرير المص وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا
لا نم انه يكفي في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات
سواء حصل بالمطر وغيره فيكفي هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فكذا منه اواد انا نعتق وعلى ما ذكر المص
لا يعتق ومنشأ الاعتراض بما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا
يختلف في ملك النكاح وملك اليمين فكذا تعاين الاحكام لتعاين محلهما اذ لا نائم شيء في باب النكاح متقوم وفي ملك اليمين
بيتعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت حكما ملزوم النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين
المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثل اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان
باعتبار التشبيه في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق كاستعمال المرسن في الانف على ما ذكره الفقهاء
قوله واعلم انه يعتبر ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها
حتى يلزم في احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي
لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها يرتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا
المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز لجاز … بوجود العلاقة نخلة للطويل غير انسان للمشابهة وشبكة
للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية
للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزء من المقتضي وذهب المص الى انه
لم يجز نخلة للطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف فان نخلة لم يرد اختصاص المشبه به

كالشجاع فان قيل الطويل للنخلة كذلك والا لما جاز استعارة لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع
فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مشكلة لاطلاق في ان المجاز يطلق على المستعمل فرع لما تقرر ان الحقيقة
هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية [illegible] الحكم حتى يشترط في المجاز امكان اللفظ الحقيقي
تبعا اللفظ [illegible] الكلام حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا فيقول القائل هذا ابني لعبده معروف النسب مجاز
اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز بتنبيه العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو
ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فالخلاف معه عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات
الحرية وكذا على التفسير [illegible] الكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا
[illegible] الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية [illegible] قوله فالخلاف يكون في الاصل و
الخلف ان في تعيينهما معا لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين
لا تعارف [illegible] في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت
الحرية وعنده الاصل هذا [illegible] والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لا انا نقول هذا الذي على التفسير
الثاني [illegible] هذا ابني [illegible] لثبوت البنوة [illegible] الاصل هما اللفظان اعني الحقيقة
والمجاز والمراد [illegible] في الحكم او في التكلم وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم [illegible] وتوضيح
للمقصود وعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هو الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه
لفظ واحد عندهم جميعا كما [illegible] على التفسيرين [illegible] الاصل من كلام المصنف لم يقع جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام
وهو قوله وجب المصير الى خلفه حذرا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه [illegible] الاصل [illegible] وتعذر العمل بحقيقته
وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر قوله المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود [illegible] اعتبار الاصالة
والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى [illegible] الكلام [illegible]
ثم ان [illegible] على الانتقال من الملزوم الى اللازم [illegible] امكان الملزوم [illegible] الانتقال [illegible]
على فهم لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه [illegible]
ان المجاز لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى قوله لانه الاصل وهو الذي يمكن
فان قيل هذا الظاهر فيما اذا لم يكن في الكون [illegible] ان يبقى الخلف منعقدا
كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت [illegible] وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في
الكون [illegible] الممكن في الظاهر [illegible] فلا يبقى اليمين على [illegible] انعقدت [illegible]
الحجر [illegible] انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر [illegible] كما انعقدت

خلفه

على صيغة [illegible] في الشخص بعد ما [illegible] العلم بموته لا انه على تقدير الخلف لا يكون [illegible] الكوز ان [illegible] فيه
كما تقدر لا فيقتل الشخص ان احياه الله لان الماء [illegible] الكوز [illegible] الى موصوف لكونه مشارا اليه [illegible] الشرط
لعدم علم الحالف [illegible] بالوصف والعدم وهو [illegible] قوله فاذا [illegible] الاول ان يكون المشار اليه ابناله واضح [illegible]
للبنوة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القايل علم ان المراد لازمه الا لازم كونه ابناله وهو العتق
من حين الملك على انه استعارة [illegible] لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك
وهو في الابن اقوى واشهر وكتب بعضهم انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق [illegible]
على الملك لان الملك كان ثابتا [illegible] فنثبت البنوة والحكم [illegible]
المعنى عن ذلك لان العتق [illegible] الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون [illegible] قوله
فيحمل [illegible] سوال [illegible] الكلام [illegible] فالمعنى المذكور
وهو عتق على من حين ملكه اقرار لا انشاء ولهذا لا يبطل بالكره والهزل ولا يعتبر التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو
كذب محض [illegible]
[illegible] واجاب بانه مجاز للاقرار [illegible] البنوة [illegible] من حين الملك [illegible] فان قيل
الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار الجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق [illegible] العبد قضاء وديانة
وان كان كاذبا [illegible] قضاء [illegible] ان يكون مجازا
عن [illegible] فلا بد من النية كما اذا قال [illegible] الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب
فلا يعتق ما لم [illegible] الاخوة [illegible] عند تعذر المعنى الحقيقي
[illegible]
[illegible] بالحقيقة وتعين المجاز [illegible] وصح النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله [illegible] معناه [illegible]
[illegible] الحقيقة والمجاز [illegible]
[illegible] اللفظ الموضوع للعتق [illegible] لاسقاط الرق [illegible]
[illegible] الاستعارة [illegible] المجاز [illegible]
[illegible] الشجاع [illegible]

على انه استعمال فيما وضع له والمومى المصنف رحمه انه يجار السؤال يستمر في عرفا وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسد السبع معناه
استعماله الهيكل المخصوص بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة
المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القسم الثاني
لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان
الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف
والعلم ينافي الجنسية لاقتضائه التشخص ومنع الاشتراك كما تقدم الا اذا تضمن نوع وصفية بسبب اشتهاره بوصف من الاوصاف كحاتم في الجود فيصح ان يجعل قسمين متعارفا وهو ماله علاقة الجود في ذلك الشخص
المعهود وغير متعارف وهو ماله علاقة الجود لا في ذلك الشخص فيجعل رجل غير حاتم فيستعار له لفظ حاتم وما ذكر المص من انها لا تكون
في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى يستعار او لا معناه من لفظ فيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالعرف فلم لا يجوز الاستعارة
لشخص كقولنا وتخيلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لانعال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه
وبين المشبه لانا نقول المعنى المستعار اوله للتشبيه هو المعنى الجميع للمشبه كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص لا الوصف المشترك
كالشجاع مثلا فانه نائب للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تستدعي وصف لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك
صح نقول الكلم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل اصل السؤال ان هذا التي من قبيل الاسد وهو ليس
باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وحاصل هذا الى هو لا يوصف العقول بالمعاني وما قبل الجواب
ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان الحال لو لم يكن حاله ان يكون مشتبها
من ناطق ادرجه في سواء الاكثر وللاتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لا يصح دعوى انه يستحيل اجماع على انه شرط
في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب البعض ويجاب بانه قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل ويكون المجاز لغوا
والحكم لا في الكل وانما اشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الجميع وهو سبوت النطق للحال فعلم
ان امكان الجميع ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا على ان يحمل بعارضه وان يحمل مستعا على المسند قوله اعلم ان الاستعارة عند
علماء المعاني ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المبالغة في كما بينا والحمد على الاعتبار في كون المشبه واريد المشبه
به على عادة دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نفي ما لم يصل الى التحاد ولا الحيوان
ادعاء الجمع بين نصب القرينة المانعة من ارادة ما اراد متوافق قوله بهذا ايد مذهبه فانه كان الشرط على هذا عدم العقد الى قول
المستحيل وعندنا عدم الاستحالة فان اجتمعا كان قوله وكيف لا نعلم ان الجواب الذي اورده في الشرح انما هو على تقدير تسليم
زعم علماء البيان قد تقرر في علم المعاني ان نحو الجمل اسد ايس من باب الاستعارة كلام وذلك لان المحققين على انه تشبيه
بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة يكون من باب الاستعارة بالاتفاق فيتجه المص ذلك بان الاستعارة لا تجري في جميع السؤال
الا ادوات التشبيه والفرق بينه نحو زيد ونحو الجمل اسد انه بان الاول يستمر على دعوى انه يستحيل تصورا والتصور في الكلام

انما هو من ان الخبر الذي يقصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقته للواقع والتكذيب بخلافه فيصدق الخبر
بكونه مجازا او مستعملا فيه حقيقة ولذا لا يعتبر اداة التشبيه يخرج عن الاستحالة الى الاستعمال بخلاف نحو الحال ناطقة
بوجه ما وان اشتمل على اسناد الاسدية الى زيد فالكلام لم يقصد فيه الا التصديق بما هو الاساس الادعاء فلا يعول على اداة
التشبيه للسعي وتحقق الفرق بينهما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يستمر على تلك الحقائق وهو من صنيع الانسان
صنيع الاسد بخلاف الثاني فانه لا يسند الا على اساس وصف للحقيقة لا بل له اثم اعم من ان الفرق الاول ضعيف لان الكلام
المشتمل على المجاز باطل سواء قصد او لم يقصد فلا يلزم الفساد ولان الاستعارة في الاسم الظاهر دعوى انه يستحيل تصورا
مثل زيد اسد ونكلم به ولان المجاز في الظاهر اجراؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته
في الواقع وثانيا الفرق بين الجامد والمشتق ضعيف من الفرق الاول لانه يجب الفرق بينهما بين تشبيها وبين اثبات قصدا لكن
اثبات المجاز باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكره من لزوم تلك الحقائق في الاول دون الثاني على ما الفنون
لظهور الاستحالة بطول الحال لثبت الحقيقة الادبية الانسان سواء اسم علت الحقائق بمعناه عند المحققين الانقلاب واحد من
الواحد والمكرر والمسيح الى الاكثر وله يمكن ان نطق الحال بمعنى دلالته يكون حمل المسيح ممكنا هذا هو كلام المحقق واما الطعن
على صنيعه الحال بان اتحاد لكل كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه
ويحمل الكلام فلوا على المشبه ضالا لان يراد به المشبه لولا الوجه حتى تولى ان المسند مذكور السلاكم زيد اسد ولعين من هذا لعنت
اسدا وتقرير المثال لصدر في مقام الاخبار عن زيد لم تم استعارة ولا اعتبار لكونه مذكورا او غير ذلك فهذا الى قوله
مع صحة التشبيه لكم الخبط الاسود من التحرير اسطه قوله من الفجر جميعها لا استعارة الا ان التشبيه فهو مثل زيد
اسد لحب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما في قولهم الحال ناطقة يقطع الحال بكون استعارة
قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الرجل الشجاع بطول الناطق فلا يعلم له عند زيد اسد لا يخفى ان هذا انما من قبيل الا
انه لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الاذى بالمشتق ولان مبناه على تشبيه الجبن بالاذى في سوء العقول لا على التشبيه
اللائق بالتشبيه لتكون استعارة بعيدا لان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح اهل المعاني ولكن تعود هو استعارة تسمى
الجمهور انما تكون مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليعتمد على تقدير اداة التشبيه بل لا قوله زيد اسد
على اي مجاز في صاحب الطراز رحمه الله بانه وقد لخصناه لكن في شرح التلخيص فهذا ابين بمعناه هو معترض حسن ملكته لان
فتركه المشبه والمطلوب اسم المشبه قوله مسئلة المجاز المفرد بحيث من اهل العموم كالمعرف باللام وبحيح لا خلاف في انه لا يعم جميعها
يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا اشتهر باعتبار احد الانواع كالقتال العنان فيما يجلو بالتجحيم
بل يعم افراد ذلك المعنى لما سوى ان هذا القبيل للعموم من غير فرق بين كونه مستعملا في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم
اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة واللازم لكل صفة علما والمجاز انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع وان لزم ما ذكر الحكم

ان لا يكون لاحصر في الثانية ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا وتفرع بعض الشارحين انه لا تم انه
لا يتم في اطراد المطعوم انها ما لا يستنبط من المكملات لان الحكم ربوي والعرف ينوعه بان ان بعض الاوراد للشك الكلي للتعم
واحسن ما ان اريد العرف من جهة المتكلم في الاستعمال مع انه لم يحيط بها الناحية المعنى سواه ثم يجوز ان يعدل الى المجاز لاغراض
ستذكر بها مع القدرة على الحقيقة وكان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء بل ربما طرق المجاز من لطائف
الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام وعلو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز
واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد العرف من جهة الكلام والسامع فلا نم انه
لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز صونا للكلام عن الالغاء واخلاء اللفظ عن الفائدة ولا نم ان العرف بهذا المعنى ينافي العموم
فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فيعتبر العرف في حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما يقتضيه المتكلم واحتمله
اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم يثبت من ملفوظ فيقتصر فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير
اعتبار العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة ولان مبنى السؤال ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى
المجازي ليس بموضوع ولما كان المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي يدل على عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول
بعدم عموم المجاز عالم لم يوجد في كتب الشافعية ولا مشهور لهم نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع
بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربو لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليق بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما
هو المشهور في كتب العموم مما لا يعتد اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد ما اراد بالحقيقة فيضطر الى المجاز ولما يفتقر
الاضطرار الى المجاز لاصل المعنى الخاص فكذا لاصل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة العرف من جانب السامع ليصحح الكلام على
مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب
على الارض ووضع القدم في الدخول واسماء استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي لكن يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا
اما اذا انتفى شرط المجاز وهو قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يسقط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فكما قاله
في المغني فيصير واحدا وصح له معنى بعدم صحة هذا الاستعمال وهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد به الطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسد بن او الاسود تريد السبع والرجل الشجاع
اصرحا من حيث انه يتعلق بعض الموضوع له والاول من حيث يتعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا
والتحقيق ان في استعمال المشترك في معنييه بان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن
جوز ذلك هو هذا ومن لا فلا واما ان المغني في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القسم لان فيه
من ان مناط الحكم انما هو المعنى الكنائي لا بعينه المعنى الحقيقي جزء من مجموع الحقيقي والمجازي بحيث ذلك في جميع الصور بالمسار الطلاق اسم
البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا باسم البعض اذا انتفى انتفاء الوصف من الجزء اليه كالانسان

المرنكب الرقبة وعبد والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو امر اعتباري محض وانما لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ
الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الادمي والسبع اكثر الخلاف في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
انما هو في جهة اللغة ادلة ثبت ذلك والعموم يستدل في عليه اسامة عقلا بوصف الآخر ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع علما مانع
والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتبر به ولا يوصل بحث الارادة مع وصف الراجح الى ان المعنى الموصوع له بمنزلة المحل
للفظ واللفظ الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكان المعنى الحقيقي وعدم
ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي
اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان المعنى الحقيقي للفظ بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله في المعنيين بوصف الاحدهما
مجازا كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية كما يمتنع اكتساء الشخص ثوبا واحدا في زمان واحد يلبسه
كل منهما على انه ملك لاحدهما عارية للاخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين
واين الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع الشامل فلان التنافي بين احدهما وبعض الاخر ولا فائدة في جواز ارادة التابع
فقط بمعونة القرينة فصلاحية الارادة مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير
قصد الى استقرار وحلول في المعنى واما الثالث فلانا لا نم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان
يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان الاستغناء الحقيقي عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة
وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة معنى المجازي ايضا وان الدلالة المجازية موقوفة على ما يمنع عن ارادة الموضوع له فقط فهو
الحقيقة فقط وهب ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي بان يكون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي يكون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الا اول يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة قلنا ان ذلك عين النزاع
فان قيل ما القطع بالمجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة من ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهو
محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب وحده ولعله انه وحده ليس مرادا وهو لا ينافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس
فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق المقايسة فباطل لان الاستعارة في المعنى غالبة على الاستعمال للثوب الواحد في حالة واحدة
بطريق الملك والعارية مع شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد ليستقل كل منهما بتمام محال عقلا فمن ابن يلزم منه استحالة
اطلاق اللفظ وارادة معنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على امتناع ارادة
المعنيين فالممنوعة ودعوى العرف غير مسموع على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا لتكون استعماله فيهما
بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له فلا يصح
ادراجه في المتن تحت نوع الاصل المذكور لذلك لانه اما ان يتحقق بالمجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى اولا
مستم النساء ادريد بها الوطء مجازا اما الاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد ولا يصح لنقص الطهارة

فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضه فمعنى المراد بالمس باليد ولا يصح تيمم الجنب قلنا المراد اجماع من بعد الصحابة
بل اجماع الائمة الاربعة وفيه نظر لان منهم من حمل اللمس على المس باليد وجوز تيمم الجنب بعلة اخرى لا تعارض سوى خالف الاجماع الصحابة بان
المراد الوطء ويحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل حمله لا انا نقول لا يخلو ذلك يخالفه للاجماع وانما يكون لو رجع لم استقضاءهم وعلم
القول بان المراد المس باليد اكثر جواز التيمم ليس قولا بالعدم في مسح مخالفة واما ان يحملوا اراد الجمع فلا اراد المجاز وهو كل اجماع
المورد كالمراد ايضا جمعهما فلا يرد عمر من المشكلات لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما الجد في السكر منا بدليل
من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في
الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه سوى على الوجه المعتاد فمراد المعنى الجميع وهن ولا وجه وكونه خارج عن البحث واما
في نسبة الى اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق يحمل الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق
يقتضي اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهوم مثلا مكتوب زيد ما اختص به باعتبار مكتوبيته له بمجاز في معتق معتقه لوجود
الملابسة وكونه زيد سببا للعتق في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء المنتقى في الاصل وثمرة نحو ليس لمجاز في معتق
المعتق على ما يوهم من ظاهر عبارة المعتق واما في المعتق الاول اسبق لانه اصل والوجه اعتبار للاصول كما نقصان النسخة
قوله وكذا اذا وصى زيد بان لفظ الابن او الولد المضاف اليه يختص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية بمجاز في ابن الابن
ولو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عند الذكور والاناث جميعا وسواء صدر قوله في عملا بالحقيقة
الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء على الذكور والاناث ان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطا او منفردة
وان لم يكن اولاده واولاد ابن فمعنى يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد
لا يطلق على اولاد البن بخلاف الابناء فان يطلق على الكبار ابنو آدم اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابنا
بنبغي ان لا يسمى الامان بني الابناء عند ابي حنيفة وهو رواية القياس لكنه يشملهم عنده على رواية الاستحسان فالجواب ان
شموله اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان ينبأ بان الرب
فبني على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فحصل بحجة صورة الاسم شبهة اثبت بها
الامان لكونهم تبعا في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات
لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يثبت بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقة
بعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها قوله والدخول حقيقة معناه الحسي
لان وضع الشيء في الشيء ان يحصل الكائن فيه بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس والكيس في الصندوق فالحسي هو المجاز
لو اطلق وضع القدمين في الدار كحقيقة يكون حافيا حتى خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله
اذ ليس المراد ان يقيم ويضع القدمين في الدار وهو في الجدار يكون خارج الدار وليس معناه ان قوله في الجدار تعرض

الاطلاق
وضع العدم ولفظ تمام ليس بحقيقة معتمد لمانه لهو فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع العدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا
معناه الحسي قلت المراد بما يفهم من افراد معناه الحسي بمعنى ان اراد فيه حافيا مع ان يتناول حقيقته وضع العدم في الدار بخلاف ما
اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول حافيا حقيقة فيحنث حتى لو نوى لم يحنث بالدخول
راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي مهجورة بخلاف حقيقة اللغوية على وضع العدم سواء كان مع الدخول
او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث وكذا فيه حافيا لكن ظاهر قوله وفي الدوام صار مجازا عن الدخول مشهورا وظهر القدم
حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله يراد به ان يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وسواء الدار له بقادي
ولا يجوز ان يراد من ينتفع بالسكنى الا ان السكنى بدلالة العادة وسواء الدار له بقادى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة
بان يكون ملك الله فيمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لعلاة ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها
او لا الغائم دليل السكنى السعدين وسواء الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة لو كان غيرهما كنا فيها لا يحنث
لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فاذا تعلق بفعل يمتد مثل ما يصح تعديه بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما
بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة ايام وقد يساه ان الحال المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي يتعلق اليوم لا الفعل
الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا بعين تعين وذلك فيما اذا كان الفعل الذي
يتعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة يقتضي دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير
زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل
اليوم على حقيقة وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد
فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في الوقت عدا وسواء كان سواء كان
من النهار او من الليل بدليل قوله يومئذ ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان
مطلق الآن جزء من الآن اليوم وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء من اليوم فيصح العلاقة وكلام المحققين ان
اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المجاز في استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض
النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال العكس حجة لبحث العربية فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر
هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد ولكن في الجامع الصغير
واغاني الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يحصل الجواب بتوافق المتعلق والمضاف اليه في الامتداد وعدمه
واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو
قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر بيدها مما يمتد فان قلت التكلم مما يمتد في العرف ومن مالك فكيف جعلوه غير ممتد قلت
امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلا في الاولى من كل وجه

فيجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في الزمان الثاني لا يكون مثله في الاول فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت لما كان اليوم ظرفا للفعل المتعلق به كذلك يكون ظرفا للفعل المضاف اليه فيجب اعتبار ذلك امتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت يلزم من صيانة المعنى الا انه لم يتعلق به بعد يوم فيلزم الشرح يلزم كون الظرف معيارا له سوى يعدم زيد بمثل اليوم الذي يعدم فيه زيد ويوم يركب مثل اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصديه لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقصور على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اتصالهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المص من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السوال ولهما قيل لما ان امتداد الفعل يستدعي امتداد الظرف وعدمه يستدعي عدمه لكن ينبغي ان يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت قلت كذا الا انه يعلم بالتمييز كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم يصوم وانت حر يوم ينكسف الشمس فالحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع خلافه بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة فيما انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ونعلم الحكم في غيره بدلالة العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين يصوم او حين ينكسف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع ان المراد كل الامر وحدوثه وهو غير ممتد في الكل وان اريد كونه ثابتا او مفوضا وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونه مخيرا او مفوضا لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيقبل التوقيت بالمدة فان قلت ذكر في الجامع انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت فيه الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه جعل امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اليوم الليلة بخلاف اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل قوله لا يراد باطلاقه ان يحلف لا ياكل الحنطة لا يحنث باكل ما يتخذ منها لا يجري على ظاهره لان باكل الحنطة ان طعام من اجزاء الحنطة والطحن في الخبز مع انه يقوم والاكل يحدث منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما يحنث دون عينه الدقيق قيل لا يحنث عندهما واما صيغة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على عين الحنطة بان يقضمها ثم يمضغها قوله او يصوم رجب في رجب او في شعبان فخر الاسلام يحنث للعلم والعذر عن الوجه لان المراد رجب بعينه الذي يانه عن البين والمسئلة بحالها وجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلث الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الآخرين خلاف واليهما الاشارة بقوله وينوي اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات وعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين ووجه معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة فلهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين

فارادتهما

فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونه موضوعا لذلك يمين بموجبه لا لارادة المنافي عنه لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كنذر الصوم لان ايجاب الفعل يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم الى ان قال لم تحرم ما احل الله لك بالكفارة فيمين تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى هذا لا يكون المص الموجب هو نفس اليمين وتقرير معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي انه الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك ونفسه اذ لا نذر على الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه لا بحكمه وقد دلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يقصد اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة يعتبر فيها عين المعنى ولازم بطريق التضمن والالتزام ولا يتغير بذلك مجازا فيفهم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ فيه مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الحيوان من لفظ الانسان المستعمل في معناه وفهم الشجاع من لفظ الاسد المستعمل في السبع فان قيل ان الصيغة حقيقة لا تحتمل غيره وتعيين لازم لها فلا فرق في ذلك بين ان يعتبر الجمع بين الحقيقة والمجاز ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له وكذا على المص لجريانه على ارادة العموم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المنافي لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز سواء كانت حيث الصيغة مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال بعد اصل الاشكال انه في مسئلة لعسا على الجمع بين الحقيقة والمجاز الاثار الواردة على جواب العموم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد حصل ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بصيغته من غير نية فلا ارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا معنى للجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا بنيته ثم اعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المعترض بسبب الواو والا فعند صاحب الكشف مع الجواب هو جعل الاو ارادة لما استقلت الصيغة في محل اخر فصحت اليمين من ان يكون مرادا فصار كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والا كان لحرم شرك المنذور وثبت لموجب النذر ولا يتوقف على النية الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف النذر فان الشرع جعله اعمالا قصد او لم يقصد ومن يراع الكلام في هذا المقام فلا يكون يحصل الايمان كلمة يمين بقوله تعالى كما في قول ابن عباس ثم دخل ادم الجنة فما غربت الشمس حتى وعلى هذا نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر فاذا تحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى الكل لفظا هو محتمله فيتعين بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة ما يفهم من ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا للصحة واعتبارا كما هو راي ائمة الاصول قوله وهي ماله تستحيل الوجود العام والخاص وقد يتوقف فيها كاستعمال العام في الافعال والوقوع في الاقوال قوله كيمين الفور سمي به الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت

استعمل للشرعة ثم سميت الحالة التي لا تريث فيها ولا لبث فعمل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن **قوله**
واستنفزه اي استنزله وحركه من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر قيدنا قرينة مانعة عن صيغة الطلب والايجاب عقلا
وهو كونه الامر حكيما لا يأمر ابليس بالاغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكين المأمور
من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالات والاسباب **قوله** فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام صيغة في التخيير والاذن لكن لان
يختار الامرين شيئا لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن ونحو ولعين وشن
النوع للفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير ولكل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا على صيغة اما الاول فبقوله من شاء
اذ لا يحصل الايمان شرعا لمن شاء واما الكفر فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الاية فان قيل كيف يصح النوع الذي هي لفظ خارج
عن هذا الكلام قسيما للنوع الذي هي خارج عن المتكلم والكلام فكلما باعتبار انها لفظ فيكون من قبيل الكلام فلا يكون خارجا على الاطلاق قلنا يعلم
ان النوع اما ان يكون معنى من المتكلم او لا والثاني اما ان يكون لفظا او لا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام وهو معه المجاز او لا
وعن الخارج قسمان اخرهما ما يكون خلاف دليل المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار او لو نفس افراد مفهوم بالارادة من اللفظ الاصطلاح
بعض الكلام فتتقصان كالمكاتب من افراد المملوك كلالعنب من افراد الفاكهة فبحيز اللفظ مجاز باعتبار اختصاصه بالبعض الاولي
وهذا النوع يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وقد سلف فيما سبق انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين انه مانع عن
ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما الدلالة العادة ايضا لانه اراد
بالعادة نحو ما يختص بالافعال دون الاقوال وثانيهما ما لا يكون كذلك باعتبار او لو نفس الافراد وذلك لم ثمانية انه
يمنع النوع عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا في النوع الخامس وفي السادس عادة وفي
السابع شرعا عادة للفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا عاما غير تعين ظاهر هذا قاله بعينه وذكره بلفظ الكاف
قوله الاعمال بالنيات نفي من مصدر الاغنا ونحوها وكلاهما بعد الحمد وانكار دالينه فقصد الاطعام والتوب الى انه نوع فجاد
التغير فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضائه للتبرد لم يكن ناويا وتعين هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة معناه حقيقة
اذ يدل الحقيقة من غير نية بل المراد ان الاعمال حكمها باعتبار الطلاق والنفي على الاثم وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة
وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الاعمال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة
والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب
والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق
العزيمة او لا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب النوع الوضعي النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا
اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على
النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعث النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى

ان

ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يكون الوضوء بدون النية وحملنا نحن على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية
وذلك لوجهين احدهما ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية
كالبيع والنكاح ثم حمله بعد ذلك على الثواب لا الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب
فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء كونه عبادة يتوقف على النية وكونه مفتاحا للصلاة لا يتوقف كذا ذكره المحقق
اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا
يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك ومعلوم ان معنييه مثلا الصحة ليس من عموم المشترك ... فان لا
الحكم بالجنسية لا سيما المعاني واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما ثبت من الشافعي على ما نقل ولو سلم فلان القول بعدم
الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز الحكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان حمله على العموم مشترك الالزام اذ لابد
عندكم من تخصيصها بالاعمال التي محل الثواب فيتخصص عنه انقضاء البيع والنكاح وامثال ذلك لا تعم صحة لا بالنية لا محالة
واما رابعا فلان انتفاء الثواب على تسليم انتفاء الصحة لعلكان الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب لما لو كان عبارة عن
الايراد للوجوب وسقوط القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو ان الاثم
ان الحكم مشترك بين النوعين انما يكون لو كان لفظا موضوعا بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فهو الجواز
والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كاسم الحيوان للانسان والفرس وغيرهما واللون للسواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين
لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المحقق بانا لا نعني بقولنا لا اعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال
بالنية لا يكون الحكم على الاثر الثابت بالشيء الموصوف او صلاح الفقهاء او اصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي ... المراد
ان العمل مجاز عما يتعلق به من الاثر واللازم وذلك معان متباينة من الثواب والماثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاثر بالنسبة اليها
بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم لو كان ...
المجاز كاللفظ بالنسبة الى سببه ومعناه الحقيقي وسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد والاشكال ان اللازم الحقيقي
للعمل ليس هو الثواب والصحة مثلا لخصوصهما بل الاثر ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى
المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تعدد هذا الوضع او اتحد ولم يوضع قبلا ولم يكن
لفظ الحكم مستعملا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو يا اكل منك لا يأكل من هذه النخلة بان قيل في جملة الكلام فيقع على ما يوكل
فان كانت النخلة مما يؤكل كالرطب فيقع الحنث على الاول لانه مجاز عن مثمرتها كالنخلة فيقع على ثمرها والا فيقع على ثمنها كذا ذكره الخلاف وكونه لا يشرب
من هذا البئر فان كانت ملأى من الماء عنده فيقع على الكرع عنده والا فعلى الاغتراف لا الحنث بالكرع وهو ان يتناول بفيه
من الموضع بتناوله كرعه في الماء او الوحل مثل ان يدخل بالخوض فيه ليشرب واصل الكرع في الدابة لانها لا تشرب الا بادخال اكارعها فيه
ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاض او لم يخض ولكن لا كما المعمول فان نقل اللفظ وهو عائد عن ارادة حقيقته اللغوية

عنها فما لي لو اه او خاصا لها كالفاعل او متناولا له كالصدق قوله ونحو التوكيد بالخصوص مال بين التي لطوفية فانه شرعا ادان صفته المخصوصة
ولا لو قيل ان المخصوص مجاز عن مطلق الجواب الدال على ان او انكار اطلق اسم المقيد على المطلق او الكل على الجزء ابنا على جواب
عموم الجواب في نعم او ان بما موكلة في تحليل العام لان التوكيد انما يصح شرعا فيما يكون المؤكد بنفسه يحتمله الخصوص لا الكل نعم لما
يوقف المتقين تحقيقا فيكون مجهولا شرعا فهو بمنزلة المجهول ما دلت فلا يعلوه كما لا يعلم ما لحسنه في مسائل الحل النخلة والدقيق التراب
من البر لا تعالى فينبغي ان يتعين الاوار والتعيين الا باطرا اصلا الا انا نقول التعارض من جهة قوله في عموم المجاز واما المجهول بالاولى فالاكان
بالتعيين محتملا لان المدلول او غير محتمل لا تعالى الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والملاقاة لا الى ابعدها الا الاذى
لا انما يسوى الملاقاة هي من الخصوصية وكذا البحث الى ارادة المجادلة وان ارادة التحقيق عن حسم المطالب العمل لوضعها دون غير الجواب والحقيقة
لم تحمل مجازا على الاقرار الذي هو صدقه تمامها ولنتعلم الوثيقة بسوء الواجب لنفي ما ادى الى نقض بذا البحث على ما ليس من اشتراط التو
في المجاز البين ان تعارف المجاز من يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند الاطلاق واللفظ ام لا يقبول الحقيقة ادا كان مهجورة فالعمل بالمجاز
اتفاقا والا فان لم يتعين المجاز متعارفا ان غالبا في الاستعمال فهو يعنى المشترك في التفاهم عند العقل فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار
متعارفا فعند الفرع بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا بضرورة وعندهما الفرع بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور
فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالرجحان من جنسها فيكون كالاستعارة في التعارف
وبعد التعيين فيترجح المجاز المتعارف على ما بينهما سواء الى ان بعد ما تساوى الا للحقيقة اولى في كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح
عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما
لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز بعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان حمل الكلام على ما فيه معناه الحقيقي اولى قوله او مبني
النسب تقريرا الاصول لذلك لان تعذر الحقيقة فيها ظاهر والا فبغ الاصول المجهول النسب ايضا لا اثبات التحريم الا انه اذا ادعى لكل فرق
بينها كراهة الاسرار والمبسوط بخلاف الفرع كان الاشهب حكمه عند تعذر المجاز يتعين الكل اصل الى موضوع الحقيقة بعد السوق على
نطاق الملك لان انشاء العتق للدافع على الكمال وثبت بعد الولاء الا عند الثاني فلا للملك والنزاع انه بعد شراء اه وبينه فاسد العتق الناطق
للملك المقصود منه والشيء ونسبه محمل بها الى اثر الا كبر سنا منه مجاز ابن خلدون وما التحريم العاطفة بنى بنيا على التحريم الذي هو من لوازم
البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك انشاء ادلس اوسدى بكل الحل وللثاني الملك والتحريم العاطفة بحل الحلال اثناء في ديو
ليس من لوازم هذا الكلام بل هو منافيا فلا يصح استعارته لهوا لحاصل ان التحريم الذي هو وسعه لا يصلح للعطف والذي يصلح
اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل ما اللازم لقولنا زايد اسد هو سجاعه السبع فكيف صحة مجازا
على الوصف الشجاع للشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن ذويه من نفسه بعد خلاف التحريم على ما بينا قوله واعلم
ان الاستدلال للمذكور انما هو على ما اوردة المقرر ثم ثم فخر الاسلام لا على عادته في كتابه المشهور لانه قال في الاصول سنا منه تعذر
اثبات الحقيقة مطلقا لانه يسمى لهما اشتراكا منه في صورة الموسعة والصالحة في المحرم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه ينافي الملك

نزلم ٨٧

تم التصحيح فيما من صور الملك ولذا لم يعمل بالمجاز في نحو التحريم في التفصيل منع ذلك هذا العذر البلباء اي بنيتاه يعني ان الحقيقة
في الموردة النسب انا ان تحمل على النسب مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس لثبت النسب من الغير وثبتت من غيره وهو باطل لان
النسب متى ثبت من الغير لا تاثير لاقرار في ابطال حق الغير واما ان تحمل ثابتة بالنسبة الى الموصي لينظر الاثر في حق
التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو البنتية باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا
مدلول الحقيقة اليست اللازم بتبعيته فيما تعذر صحة الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج
وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في الموقوف ما اورده
البعض من المرض بعد الفسخ واتصال الحمل حيث لم يتعذر التحريم بطريق الالتزام بسوء ما قاله للملك ابتداء بل كان اشار الى ان دليل تعذره
عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لم يثبت التحريم الفعلي المنافاة فيتبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده
والماوقع للبعض ذلك لانه فهم من قوله لو صح معناه وفرح من قوله في حق المتو سعد والصلاح حكم التحريم فيما اكثر مما لا حكم التحريم
وقد سكت عنه فخر الاسلام اصلا الى الرجل الصح لا تعالى قوله ايضا مستوى ذلك الا تعذر في حكم التحريم اتصالا بغيره في حكم
اسباب النسب لا باس لا يقول بل معناه انه في حق الموصي متعذر انصالا كما يتعذر مطلقا قوله فالوجه يريد ان هم اللازم من
اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه عام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون
من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاعة تبعا لانه مدلول الرابع مثل من
نبي احد ابرئه لا يجهة بل كان سوى الحرم مدلولا حقيقيا واداة الرادة ثبوت البنتية كان سوى الحرمة مدلولا الراجع ايضا
وهذا اشارة الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى ولازمه مجازا فدلالته لا ان دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع
من حيث هو كذلك واما تضمن التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء اللازم في ضمن ذلك وسمعه
فان سيرين انقاد لالة على تمام ما وضع له بالنوع فلهذا لم يكن الا فيما هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكلام
والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت كلاف فيهما على انهما تمام المراد فلهذا كان المجاز فانه بنوع على الوضع النوعي
وجواز استعمال اللفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم سواء بواسطة المنطق الاكثر على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام
لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز او ثبت الفعل في نوع الاستعارة تمثيلا او وصفيا قوله فدعا بذكر لفظ الحقيقة لعطار كما قابل
العذب بالدر لكن واما تعاليله الوصف الذي يتنوع الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكون ابهم المعتبر في قوله ولفظ المجاز
يكون اغلب من تعبير وصوت العذوبة في اللفظ الدال على الحقيقة كالتحقيق منهب ان الحمل من حسن قوله لم الشتا ابرد من العيف
والعسل حلو من الخل قوله واصناف البديع ان المحسنات اللفظية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه يجا
بتارة بالمجاز ويفوت بالحقيقة وقد يحصل فيها التشبيع ايضا وقد اعرض بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد بها ومطابق الكلام البعض
الراتبة لمقتضى الحال ثم اعتقادا في الايناس في ذلك في المعاني ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة

بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوجوه عن ذلك من حيث مطابقته تمام المراد وفسروه بان المراد
سواء ادى المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد في تراكيبه بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه
لا يمكن بالدلالات الوضعية في الالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات
العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات
المختلفة في الوضوح والخفاء تعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك مع انه لا حاجة الى ارتكاب بعض المجازات وفيه دلالة من
الحقيقة كالتورية المصرح بتسميته بانه ادا الى المعنى الحقيقي للفظ محسوسا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم
كان المجاز اوضح لا ان المطلوب من الحقيقة ان يكون خفيا وسواء ان اريد بالمعنى ما يعبر باللفظ صنعة او مجازا كالحجة والعلم
مثلا لاخفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع عليه او فرع عند العلم بالوضع من دلالة الشمس والنور لو مع القرينة وان اريد المعنى
للجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فلفظ المستعار منه حقيقة لا اللفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح
واشهر فلا وجه لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في بيانه الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له
معقولا ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة منها تبعية لا اصلية اولا في المصدر ثم تبعيته في الفعل وما
يشتق منه مثل ما يعتذر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا ان تشبه دلالة الحال بنطق الناطق ويستعار النطق للدلالة ثم يوخذ منه
نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة ونحو ذلك واستدلوا على ذلك بان كلام المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه
الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها وكذا في كلام نظر من جهة التلخيص فيعتبر
هذا التفصيل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه او لا في متعلق
معنى الحروف ثم يجري فيه الاستعارة ثم تبعية ذلك في الحروف والمراد بمتعلق معنى الحروف ما يعبر به عند تفسير معنى الحروف
حسب معاني المستعمل العامة والى لانتهاء العلة وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهي ليست معانيها والالكانت اسماء
لانها وما والامن متعلقات معانيها يعني ان معنى تلك الحروف راجع الى هذه بنوع استلزام كما في المعاني مثال ذلك
قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط
وترتب الموت على الولادة من ترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة
العائدة التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلة والغرضية وتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها
لما يشبه العلة بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا اوضح الآن المصنف عبر بالمبني بدل مع وهو ان التعليل
يستعار ولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب لما من ان تعقب المعلول للعلة او غيرهما بواسطة ذلك المستعار فيكون في
لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع لما من ان يكون سببا او ان تاويله يقع بعد تعقب المعلول للعلة كالتعقيب
الموت للولادة بنا على انه تعقيب كما يقع لفظ الاسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول

لعله

50

لعله وتراخيه وقوله جعل كان الولادة علة للموت ان جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقب الموت
للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه وكان في هذا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة
يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقب والتحقيق ان اللام فيه حقيقة وان اللام لا تدخل على العلة الغائية
التي هي الوصف المحمل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت علة باعتبارها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن
لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا لتحصيل او الاقتدار على الاداء التجار
على السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه بحسبها فاذا يكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به
فيصح استعمالها في تعقب المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وسواء من ان يكون بعد العلة المعلول ان كان المعلول
موجودا ظاهرا وان كان منصوبا بمعناه بعد العلة الغائية مثلا المعلل بها عقيبه الى اثبت على عقبه ولا ان ما كان كالحجر
فلذا لا حاجة الى ان يجعل التعليل بمعنى العلة لان المعلولة فاللام اعاده ليدل على ان مجرورها علة ولا يكون معلولة فالمجاز
في دخول اللام عليه انما هو من جهة علة لا من جهة معلولية لكونه علة غائية لكانه في اعتبار الترتب على الفعل في اعتبار كونه معلولا
لا باعتبار العلة من حيث هي علة لا يتبع التوقف على شيء وانما يتبعه المعلول فمحال ان يكون التوقف ان ترتب المعلول الذي هو الغرض
استعير لترتب ما ليس بمعلول او غرض فتكون الاستعارة في المعلولية لا في العلة لا انا نقول اللام دخلت على العلة الغائية قوله ومن عليها
الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اقرب مما هو مصطلح النحاة قوله ومنها ان ذكر حروف ما ذكره وقت العارف بالنحو عند
معاني بعض الحروف والظروف فبحث الحقيقة والمجاز لاستعداد الخاص الذي هو موضوع من مسائل العربية وكثرة ما يتم
الجميع وزاد تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الكلام من الجمع بين الحقيقة والمجاز او للاطلاق
على مطلق الكلم وآلطاهر ان المراد بالحروف حقيقتها ولقوانها ايضا ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف
وتسميتها حروف المعاني لما ان وضعها لمعان يتميز بها عن حروف المباني التي بنيت الكلم عليها وذكرت مناها المعبر عنها اذا
قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فهي من حروف المباني قوله الواو لمطلق الجمع اي الجمع الامرين وتشريكهما
في الثبوت مثل قام زيد وعمرو وقعد عمرو او في حكم مثل قام زيد وعمرو او في ذات كوجاء وقعد ولا يدل على المعية والمقارنة الا بالاجماع
في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد ولا على الترتيب كما نقل عن بعض الفقهاء كما نقل عن الشافعي ونسب
لتصحيحه واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حيث ذكر ابو علي انه يجمع عليه وذكر سيبويه في مواضع من كتابه
الثاني استعمالها في الجمع بالانفراد فانا نجد استعمالها في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا
دليل على الترتيب والمقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل مصروفا بل مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين
زيد وعمرو وسيان قعودك وقيامك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو في الاسمين المختلفين
بمنزلة الالف في الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على معاقبة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامراة الا ان

بمنزلة

في قوله ثم الالف بمنزلة الكيمين المتحد بين لسان الرابع اي هو لم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما ليس اللبن
بعد اكل السمك جائز وتحتمله ينصب تشرب باضمار ان لتكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة ان لا يكن منك
اكل السمك فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا معها ولا مقترنا
ولا يخفى ان هذا السؤال لا ينفع المعارضة الا ان المقصود الالزام نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان
ان يكون السلب التعليل ان لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون
لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق الجمع لم يثبت الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله
فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل
سائر الاعضاء ويجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء
هو غسل الاعضاء فلا يصح الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم اراده الترتيب فيما بينها لا يقال الكل عقيب
غسل الوجه فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول
تعقب الافعال بحسب الحال لا يوجب ان يقدر في الكلام متعدد بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل انعقاد الاجماع على
ان قوله وايديكم عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقدم اشتراء اللحم
ولا يعتد بتقدم الجزء خاصا لا اعتبار ليلزم بعدم الغسل في المسح عملا بموجب الفاء ونحب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول
الوظيفة في الراس الغسل والمسح رخصة اسقاطا فلا نبه وفلا يلزم عقب القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب
الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكرنا فلا جعل اساس الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لا مثال السؤال
منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجملة لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب عدم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو والقطع بانه
لا دلالة في قوله اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا طهر بعدم تقدم السعي على السعي **قوله** واما السعي الخ
على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضه بايهما نبدا فقال النبي عم ابدءوا بما بدا الله به فهم
فهم النبي عم منه الترتيب فاجاب عم به والجواب انه لا ثم ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي عم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور
والنبي عم علم ذلك بوحي غير متلو لكن لان الحكم في الاية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اي لا معنى لعدم احدهما
على الاخر في ذلك وان تلقى الى ثبت اصل وجوب السعي كقوله عم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد تعالى ان هو لي
فلا جناح عليه ان يطوف بهما فمعناه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الكفار كانوا يتحرجون عن الطواف بها
لما كان عليهما من الصنمين كانوا يعبدونهما وفيهم **قوله** وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا يقع
الثانية والثالثة لفوات المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث جميعا كما اذا قال اذا دخلت الدار فانت طالق ثلثا وذلك بالمنع

والبعض

والتفريق الحق اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو وكونه مستفادا من الواو لان الجمع
المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانه لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اختلفوا في وقوع الواحدة
في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الافتراق
المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها لتحصيل التعليق
بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدها واذا كان تعليق
الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز يبين بالاولى
فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنتثر عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل
يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله توقف الاول
على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما تتعلق الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط
والتوقف انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة
على الكاملة يوجب تقديرها في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هند طالق ثلثا وهند يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هند طالق ثلثا
وهند طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وان
دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار ثلث مرات فعند الدخول يقع الثلث بخلاف ما هنا الان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكر بالفاء
او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفرق ازمنة الوقوع ويترتب عن ذلك ما يقال ان هذا الكلام
ليس بطلاق للحال بل هو عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يتصور منه الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف لانه
يحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا الحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما
مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار **قوله** وان قدم الاجزية يعني ان يكون جوابا عما يتوهم من ان
الواو للمقارنة عندهما استدلالا بان المسئلة وان يكون من تتمة كلام الخصم فرقا بين تاخير الاجزية وتقديمها حيث يقع الاول الا في الكل
والكل الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاها اذ لو كان باذنه ينفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق **قوله** لا حاجة الى التقييد اي بقوله بغير
اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يقع
اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح عند ابي يوسف لكثير الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي
بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف **قوله** وبعض تلك المسائل مختلف ذكره الجامع انه
لو زوج رجل ابنتيه من رجل برضاهما فعتق وغير الزوج فضولي فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا تلحقه الاجازة
وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا واجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة
حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او هذه وهذه

خلاف د

ولكن ان عتق الأخرى فأجاز الزوج نكاحهما معًا او واحدة بعد الأخرى جاز نكاح المعتقة لا لأن الحكم في منها لا يتغير باعتاق الثانية ويبطل
نكاح الثانية باعتاق الأولى فلا يلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان وعقدتهما واحدة واما اذا كانتا في عقدتين فان كان من مولى
الأمتين واحد فالحكم كما ذكر وان كان لكل منهما مولى على حدة فان اعتقت الأمتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فان اجازهما جاز
جاز لانها لو انشأ العقد واحد بعد الآخر والأولى ثم توقفا لانه لا انفساخ في الموقوف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الغير
بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الأولى يصير ... النكاح الثانية وانه من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الأولى لانه
حال الاجازة كحال الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الأمة قوله بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو
الجمع بلفظ واحد لا يعتبر الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على
المقارنة قلت نعم الا انه في الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما تعاعتقا معا قوله سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك
الابن ولا مال له سوى تلك الأعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الآخر بتنصيب الابن وتجب كل السعاية ولو كان له مال آخر يخرج
الأعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيل ليتناول فيه العبيد حتى لو كان فيه الأول الأكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج
من الثلث قوله لم تبق الثانية محلا ليتوقف اي لم يبق محلا ليتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية بعتق الأولى قبل التوقف
على اجازته باعتاق الثانية لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل ... قال ليتوقف لانها ليست محلا لان نكاح بعد ... قوله
ولا يعتق من الأول الا بعضه الخامس الثلث اي بتعذر الأول الى الرق لا يجب عليه السعاية المستسعى كالمكاتب ... عليه درهم
وعندهما يعتق من برائه في المستسعى لانه بدون ... الكلام حتى مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق الا الثلث ووجب
السعاية من ثلث فيهم ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلهذا لم يثبت فيما اذا وقع الاعتاق والاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت قوله
وقد يقرض بين الجملتين الخبر المتعاطفة بالواو التي وقعت موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط او نحو ذلك قالوا ويفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق الا
بعضنا قالوا ويفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما ... بدون الواو ويحتمل الرجوع عن الأول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار
بعض قيود الأول في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن ... الواو ولا توجبها ولا تدل عليها قوله وانما يجب هذا اذا افتقر الى الأول
هذا حكم في مطلق العطف بالواو اولا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انطلق زيد وعمرو عطف المفرد ولا حاجة الى التقدير المنكر ... قوله
لا يتعدد بمثله لانه خلاف الأصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او يتعدد بمثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا يتعدد بمثله ... ماذكر
المص يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاءني كلي يمكن تعلقه
بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة
كالواجبات الدينية ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية
من عليه الأداء وعمل لنيابة عنه باختياره وهذا منقوض في الحج فلا يكون من اهل العبادات المحضة ... لو لم يكن اسلام ما صح
ايمانه وصلاته وصومه فان ادعي انه امر لا لكن لزوم الفرض يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر
اه بعاله

والزواج

٥٢

والزوايد
لما فيهما من معنى المؤنة قوله بعكس اداء الولي عنه حيث عدم لزوم العبادات عليه انما هو لنفي الأداء نظرا له ولا عجز لأداء المال لإمكان ان
يتأدى بالنائب والجواب انه لابد في الأداء بالنائب من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي قوله فيطل الشارح
بجلد اي بما هو للقذف ثم قال لو سوى الجلد فان قلت تعلم بهم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة حدا صالحا لكونه جزاء للقذف وهو الكذب
كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب فهذا امر مناسب لان الألم الحاصل للمقذوف من العار
الزنا انما حصل في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه لجميع الكفار
فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة حين قيد الله بشرعه لكن صدور ... انما ...
واوقع في النفس لما فيه من الايلام ثم التنفير قوله ودليل عدم الشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير
مخاطب بها الأئمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله تعالى والذين يرمون الآية وفيه كلام اما اولا
فلأن عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الأغراض واما ثانيا فلأن افراد كاف الخطاب للمتعدد شائع ... جائز
في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس مبتدأ بل منصوب بفعل محذوف
على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فيكون جملة فعلية انشائية مخاطب بها الأئمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة
العدول عن الأقرب الحال بعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها
عن الانشائية كما هو رأي الأكثر وحينئذ يصح ان تعطف عليه قوله واولئك هم الفاسقون قوله وتفريع هذا يأتي من ان قوله الا الذين تابوا استثناء
من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد تدخل على المعلول يعني الحقيقة جواب
شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتأتيك فان قلت لا شك ان العلية والمعلولية في وجود الشيء الأثر لا في ...
والعلة تجب ان تكون متقدمة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما قلت ... ذلك نظرا الى انه لم تتحقق من الفاعل الا
فعل واحد والآن السقي يحصل بجرح ودفع الماء في كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح
ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني ... قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف
الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر
ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعير الفاء لمجرد التعقيب والتأخير في الرتبة قوله ولمن يجيء ... الجواب الحقيقي
الحقيقية فيجاب الاعتاق بغير سبب الحيوة الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التأخير بالمعلولية لا بالزمان فيكون شرى
المكروه بالملك لحصول العتق لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون علة للشرى الا انه يصح اضافة العتق الى الشرى
لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر مع الفاء يعني القبول لانه قال قبلت فهو حر اذا الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت
القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون الايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط
اي اذا كان فيأتي فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل بحول الفاء على الجمل الواصلة بعد الأوامر والنواهي ... في كلام العرب
كان ...

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم

للتعقيب

مما يصح كونه مطلوبا بعد ما هو سبب قبلها ولما ان الفاء والسبب مقدم على المسبب المتعقب اياه تكلف المص لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء
علة باعتبار ومعلول باعتبار وحضور الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار
مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة هي التي دخلت عليها الفاء معلولا
بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر
بالعبادة لكون العبادة حقا له في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له والامر ... الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا
العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره ... انما ترد على العلل ١٢ القوم د
باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار قوله اذ الى الفا فانت حر يعتق في الحال بخلاف اد الى الفا وانت حر
فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا
لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصوله فيه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ايتني وانت راكب على كونه
راكبا حال الاتيان وقد توهم من كلام بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونه قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء واجاب
العبد الغائب اي كن حرا وانت مؤد ... الفا وهي حال مقدرة ... اد الى الفا مقدرا الحرية في حال الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب
الامر اي اد الى الفا تصر حرا او الحال وصف في المعنى والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء قوله فيقع الاول في الحال لانه وان وجد
في اخر الكلام ما يغير الاول الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على اخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما
بمنزلة كلام منفصل عن الاخر قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق وانت طالق ثم لما جعل ثم بمنزلة السكوت
فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير
عاطف والابتداء به لا ينبئ عن شيء ... ثم ينتقض معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال
صورة كاف في صحة العطف واثبات الاشتراك في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت
الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة التعليق المذكور نحو الانشاء وما ذكره غيره من ان المطلق
التراخي ينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه في الجزء الاخير قوله كالسكت منزلة ايضا د
تقدير اجوبة عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال قوله بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم
المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فهذا
لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول
وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة فوقوعها في كلام الله تعالى يكون للانتقال من كلام الى كلام اخر من غير رجوع وابطال قوله
ولهذا قال زفر ان كونها للاعراض يلزمه ثلثة لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه عما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن للاعراض بل للتغيير بل م
صدر الكلام لم يلزمه الثلثة لتوقف اول الكلام على اخره فلزوم الثلثة متفرع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار يحتمل التدارك

انفراده

الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي ... لان اصله فكانه قال اولا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك النفي وابطله
وقال بل مع ذلك الالف الف اخرى وفي ذلك كله الوصف كما لو قال ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف المال مثل على
الف درهم بل الف دينار حيث يلزم الجميع بخلاف الواو ... العطف على الجملة بالواو وتعلق الكل بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول قوله
حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واما ... العطف بالجملة بل يتعلق الكل بشرط مقدر
مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة
واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور عليه بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول
واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول لكن في وسعه افراد الثاني
بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط
موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن اهل اللغة كيف وقد جعلوا ان نحو بل ثنتين عطف
على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال
الاول فكيف يجعل الكل معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه لو اصح لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك
الاستدراك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء
على المخالطة والملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فيطلق وضع للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما
قبلها فاذا عطف بها مفرد فلا بد من النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة ففي صورة الاثبات يكون
ما قبلها منفيا وفي صورة النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين
نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف ذكر
النحاة انها في عطف الجمل نظير بل الا في الوقوع بعد النفي والايجاب كليهما وفي عطف المفردات نقيضها لانها تختص بما بعد الايجاب ولكن
بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فبين بل عن الاعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم
سواء كان فقط صح لا يكون مع العطف بينهما الا اخبار واحد ... لكن اعراض عن الاول بل الكلامان متحققان وهما اخباران احدهما نفي
والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو
مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله وانه الحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن العطف في كتب الاصول ... العاطفة لم
يغير ... في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب
المقر له اقرار وهو الظاهر من الكلام لانه وقع جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو
ويكون النفي مجازا كما اذا قال لي على الف درهم وديعة والمقر عدل عن ذلك لانه لما حكم بعدم ملكيته في زمان من الازمنة لم يبق التحويل ولا
وينبغي ما ذكروا ان المجاز بل الاحتمال سواء ... انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو وفيه قوله

لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا مرتبا لان النفي صح بدليله الا اقرار
ولا يثبت ملكيته لعمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر جارا في يد عمرو وانكر وجحد عمرو فقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له
ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد يكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم تكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار
فيه او وهبها له بعد القضاء فيه فهذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو
بيان تغيير لانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا فيبقى نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي
اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل ان معارضة الكلام الاخير
تثبت لتمام تداول الكلام على آخره بناء على وجوب المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض في حق الحكم وهي لا حاجة الى ما يقال
من ان النفي هنا التاكيد الاثبات عرفا فيكون في حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد او انه
المتوقف فيحتج اقران وفي ذكر التعدم والتاخر فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا اكذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا
ترد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة
الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المحكوم المقضي له وفيه لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء
ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك
عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم النفي متاخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كانت لي قط مشتملا على امرين احدهما ابطال
الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يصح والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيصح ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا
لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم انما يصح اي انما ينتظم ويرتبط والمراد هنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل
ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا ولكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو
ليس كاتب ويا الجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون متداركا لما فات من مضمون الكلام السابق
والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكل من الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث جعل حمل وقوع الخطاء في السبب منشا الوهم
وانتبى للغضب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او
مائتين وانما يكون متسقا لو قال جعلتها الا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح قوله او لاحد الشيئين
فان كان ما موضوعه في تفيد ثبوت الحكم لاحدهما او لكل منها جملتين تفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب بعض ائمة النحو والاصول الى انها
في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من
محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون
لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد الابهام واظهار النصفة مثل انا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وما حكم الاخبار بالابهام
لا غير عن ضمن لان المتبادر منه الى الفهم هو الشك من جهة هذا ذهب البعض الى ان الشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا اثبات الذي ...

عنوا الاطلاق وما ذكروه من وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على انه لم يوضع للتشكيك والا فلا شك ايضا معنى يقصد
افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء
فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية ونحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه
بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق
هاهنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وقد يقال ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا
قال بع عبدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر
واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات
الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة بغير هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي
وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب الا اقرار انشاء وانما نزل في بعض الا معتبر
فلا يمكن اثباته في غيرها ادخل والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله انما توقف صحة حتى لو باع احد الوكيلين
صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه الى ان عاد الى ملك الموكل قوله قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد
الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجنايات باخف الجزاء وبالعكس بل لا يجوز العمل بالتخيير
الظاهر من الآية فوزعت الجمل المذكورة في موضع الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسبما يقتضيه
المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون
الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبرائيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل
ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية ومن
اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق لو وقع منهم احد من الانواع اجري على مجموعهم
الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن
لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا
ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب محمول عند ابي حنيفة على
اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيه الامام الخيار
بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق فيقتل
او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد قطع النبي عليه السلام العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم
وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض الروايات انه من اخذ المال وقتل
قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعند محمد يتعين الصلب على ما هو ظاهر الحديث قوله ولهذا اي ولكون او

لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا وهذا اشير الى عبيد ودابته ان كلامه باطل لان العبد لا يثبت فيه شيء لان وضع او لاحد الشيئين لا يعم كل منهما على التعيين والاسم يجب صحته على الاخص والواحد الاعم يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد فيبطل لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه احد الشيئين لا على المفهوم العام لان الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات بخلاف هذا الكلام لانه لو قال العبد فاصح لم يعتق عنده وذكر في المبسوط انه يتعين بالبينة وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال لعبد له ولدابته هذا ابني يجب على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبد وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** ولو قال لعبيد الثلثة هذا حر او هذا وهذا اعطف الكلام بأو وللثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتنزيل الثالث في كونه في الكلام فصار بمنزلة احدهما وهذا والمعطوف عليه هو المذكور من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتخيير وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما لو حلف لا تكلم هذا او هذا او هذا فانه يحنث بالاول او بالاخرين جميعا لا باحدهما وهو الثاني ص فقال المص هذا يحتمل الا ان ما ذكرنا ارجح وجه ترجيحه ان قوله وهذا او ما عطف من كلام تمام الا بخبر فالخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور ولا لاثبات خبر آخر مثله لان الاثبات خبر آخر مخالف له خلاف هذا الخلاف في مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين تقول لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا الكلام وكلام يصلح مذكورا سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف جعله المص سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا وتنقض كلام المص الا ان يكون التخيير بين الاول والاخرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين وانما على الوجه الثاني فلو قيل التعين احدهما وهذا الكلام هذا حر او هذا وهذا ولعل لقائل ان يقول على الوجه الاول لانم ان المقدر هذا حر او هذان بل هذا او هذا وهذا حر وحينئذ يكون المقدر كالملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكرا لكل والثالث بلفظ التثنية فيعارضه يلزم كثرة الحذف لانا نقول يشترك الاثنان في الحكم اذا التقدير فيهما يكون المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر وكثرة الحذف التائية فتعدد المنزل لان الجملة العامة يطل بغير وجه الاول كما في قولك جاء زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا على الوجه الثاني الا ان قوله وهذا ليس بخبر لما قبله قوله لان الواو للتشريك يستدعي وجود الاول وتكفي الاباحة التخيير هنا على توجيه فانه اذا لم يكن التشريك كان له ان يختار الاول وحده ويعد تشريك الثالث مع الثاني يعطف عليه يلزم ذلك بل له اختيار الاول وحده او الاخرين جميعا واما لو قال هذا او هذا لغى الكلام على الآخر ولم يثبت حرية احد الاولين **قوله** واذا استعمل أو في النفي صار الكلام للعموم لان او ان كان يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا

معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فتعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص يعني الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو في معنى الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش في احد من الابهام ما ليس في واحد يقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين في مسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما ولو قال لا اقرب احدكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والفقيه كالفقير بعدم الفرق الا ان كلمة احد خاصة صيغة ومعنى لانه ليس من دلائل العموم كذا ابو فتوحه في موضع النفي كلمة او فانها قد تفيد العموم لوقوعها في موضع الاباحة فلا تدل الا بنفسها او بافادة مكرة غير مضاف كما ذكر المص الا انه لا يخفى في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال الشارحان الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول بأو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الآخرين لا باحدهما او الثالث ص فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح **قوله** الا ان تدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لاحد النفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لانتفاء احد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا ليعلم ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذا نفع الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم للنفس التي لم تجمع الايمان والعمل واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع وهو نفي الجمع فيجوز ان يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انه لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا والخمر والنبيذ وكما اذا اتي بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه اذا قامت القرينة على انه لشمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكر المص من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومنه الزمن ان يحمل **قوله** وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا اجلس هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى الكلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا ان او في الخبر للشك والكمون في التخيير لمنع الجمع والاباحة لمنع الخلو

او اسمية مذكور خبرها او محذوف لتوقف الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضل او ادون فلا يجوز جاء الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف التغاير هو المباينة كما في جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله بان ذكر الخبر جوابه محذوف الى آخره ونحو في المعنى غرضا بالتعقيب ونحو التعقيبة وهذا مما يطبق مجل في مواضع جميع من الكلم فانه قوله وان تعلقت الافعال حتى الواصلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون بمعنى السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المثل وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى تعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستانسوا الاستئذان فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى منه داخلة على الفعل نظرا الى الظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم الى آخره وان لم يحتمل الصدر الامتداد والكلام الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للكلام ان للفعل الواقع بعدها تكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا كما اسلمت حتى ادخل الجنة فان الدين بالاسلام اصالة هو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام في الاكثر واقول وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث اضمر الصدر ... السبب للامتداد والافراغ المسبب للانتهاء اليه قوله الى آخره وان لم يصلح الصدر سببا لكلما حتى للعطف المحض من غير دلالة غاية او مجازاة واذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية سوء على البر تحقيقا وجود الغاية يتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السبب لا سوى على بل الحصن بحصول الفعل لتحقيق الفعل الاول هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولتوضيح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضرب حتى تصيح فهي للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح حنث لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح للانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فلا ادنى يصلح للانتهاء الا ان يكون الفعل ونفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح للانتهاء الصدر اليه وانقطاعه كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المثل وما ذكر المصنف فباطل لجواز اعتبار الصدر الامتداد والكلام الانتها اليه متيقن والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي

فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف لا يدخل هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لا يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكرت يختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون بواحد منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او هذا وكما في طلق هذه الزوجة او تلك قوله وقد يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت الحكم احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها وقد ذهب النحاة الى ان لكن بمعنى الى ان او من بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني والا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فينقطع امتداده وقد مثل ذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم واستصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخل اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وكان المراد تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس مستقبلا اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل فقط حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوعه او في النفي فيحنث بدخول احد الدارين ايهما كان كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اعني عموم الجناح مقيدا بانتفاء الامرين الجماع وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بالجانب المهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان بمعنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اي اذا لم يوجد الجماع فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة

فعلم

والتعذية صالحة للمجازاة على الاحسان ولا تخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية
لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين معنا للحمل دون
المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلعدم دلالة
والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافأة ولا يصح لمكافأة نفسه وقد يحتمل ان المذكور سابقا هو ان الاتيان
عند تعذر الغاية يكون سببا كذا ويمكن تعليله بسبب الاول للكامل من غير لزوم مجازاة ومكافأة من شخص كقولهم اسلمت كي ادخل الجنة وحتى
ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل مثل الدخول ولا اشتراط في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى
التغدي واذا كان حتى للعطف المحض فيقبل معنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام والقوم انه بمعنى الفاء
للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حنث لو لم يات او اتى فلم يتغد او
اتى وتغدى متراخيا حنث في المذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب
سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما الحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا
في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وما ذكر فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد
ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وكذا عليه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالغروب فلا ينبغي
ان يقول غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير
تراخ والا فلا اثر لما ثبت من عدم التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وفي الاجارة العتابية
ان المسئلة موضوعة في الموقت ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم لان لفظ يسقط عن ظاهر التأخير واعلم ان قولهم
حتى انفرد باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى انفرد بالجزم مثل وانفرد لا عطف على المجزوم بل حتى يستجيب حكم المنع على
الفعلين جميعا لمجموع النفي ودون النفي حتى لا يدخل في خبر النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل اخر عنه بحيث لا يوجد
حتى في كلام العرب للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني الرجال حتى عمرو ولكن النحاة استعاروها
لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية كما نقل المقيد في المطلق ولا حاجة في انواع المجاز
الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولنا في الكلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وذكر
صاحب الكشف بان المراد هو انه يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات والعالم يحمل عنه استعارتها
لما يفيد مطلق الجمع كالواو وعلاه ومال اليه العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب اولى ولكنه
ان الاستعارة لمعنى الفاء انسب لان التعقيب من غير تراخ انسب بمعنى الوصل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا قوله الباء للالصاق
وهو تعلق الشيء بالشيء واتصاله مثل مررت بزيد اذا الصقت مروري بمكان يقرب من زيد وللاستعانة اي طلب المعونة بشيء
على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة

تدخل على الوسائل اذ يستعان بها على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك
وذلك في المبيع الذي يتوسل اليه لا في الثمن فانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد
بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق
والملصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون مبيعا والكر ثمنا
يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد راس المال والكر مسلما فيه فيشترط التأجيل وقبض
راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض
بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا تخرج الا باذني معناه خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له
مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا خرج مرة بغير
ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما ثبت من ان الاكل المدلول
عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية التخصيص الا بدلالة ان قولنا لا آتيك الا يوم الجمعة او لا آتيك الا راكبا يفيد عموم
الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر
ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الالصاق
والغاية ظاهرة لان الغاية منتهى الشيء وبها ينتهي كما ان المستثنى متصل بالمستثنى منه وبيان ذلك انها حكم وايضا
كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالاذن لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج
وهو ان يكون على صدر الباء اي الا باذن كذلك فيصير بمنزلة الا باذني وصرف الى الجمع اي ان ... وهذا نعارض
الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم
بخلاف قولنا الا ان آذن لكم فانه يختل لا يوفي استثناء واما وجوب الاذن لكل خروج في قوله تعالى لا تدخلوا
بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله واذا دخلت
في آلة المسح فالمسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط
فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود هو الصاق الفعل
واتباع صفة الالصاق في الفعل فيصير العضو ممسوحا لاثبات صفة الالصاق في المحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل
المقصود اعني الصاق اليد بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا الامر الوضعي والله اعلم
نسب الى الشافعي وكذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره وقد ظهر
ان المراد التبعيض فاتى مع اعتبار اقل ما ينطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة
الى انه ليس مراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينته السنة

بجعل الناصية وهو الربع واجاب الشافعي بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات
الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد في
التيمم مع ذكر الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء
وهو الاستيعاب الا انه تقتضي بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا قوله وتستعمل للشرط نحو قد تستعمل في معنى
يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك ولا اضافة في انه اصله للمبايعة
يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانه في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله في
المعاوضات المحضة الا الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح وكذا في الطلاق وغيرهما لان الطلاق على المال
معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج ويحمل على الحمل مع الباء لتحمل عليها بدلالة الحال وعند
الشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فعندهما تجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم
على اجزاء المعوض في تمكن للجنس فيه لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط والحكم ولكن لان ثبوت العوض مع المعوض
من باب المقابلة حيث يثبت كل جزء من سلكي مقابله كل جزء من الاخر وتمتنع تقدم احدهما على الاخر بمنزلة المتضايفين وثبوت
المشروط والشرط بطريق المعاقبة حيث توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم
تقدم جزء من المشروط على جزء من الشرط فلا تتحقق المعاقبة وأما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه تجب ثلث الالف
لان الباء للمعاوضة والمقابلة فينبغي ان تكون بمنزلة قولها طلقني وقرني على الالف فطلقها وحكي عن الخليل للالف لان العاوضة
وهو الحط بخصوص الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال ولو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا
ثلث الالف ولا فائدة لها في طلاق الثالثة بعد طلاقين مع تحمل الالف في الطلاق جميعا لا خلاف فقد علم بان فائدتها في الشرط اكثر
حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شيء قوله واما من فتكون للتمييز او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي
راجعة اليه وذهب بعض النحاة الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا السيد لا طباق ائمة اللغة على انها حقيقة
في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي
النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الشهر ان تعجلت النفي الشهر على انه حال قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او
التاجيل فذاك وان لم يبق بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الابقاء احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل او
التوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور
بعد الى هل يدخل فيما قبلها حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تقبل الا انتهاء الغاية من غير دلالة الدخول وعدمه
بل هو راجع الى الدليل وجعلها الى للنهاية مجاز ان يقع على اول الجزء وان يتوغل في المكان لكن يمنع المجاوزة لان النهاية غاية
وما كان بعض شيء لم يتم غاية ثم فصل المص بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او بحسب الكلام وصولا الى غايته فان كان غاية

قبل التكلم فهي له تدخل سواء تناولها الصدر كالمسلم او كالبستان للحائط وبيزاحا فالوالد انه ليس بذاك لانه بعض ان
موجودة قبل التكلم غير ممنوع بيد الوصول لكن المغيا لم يتوجل لانها قائم بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى
انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا فيحتمل شمله الحكم بتناول الاطل الوكل عنهم ولا يتناوله عند المص
وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم
اليها لان الحكم ممنوع لاسقاط ما وراءها فيبقى ما خلفه تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان
ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيجوز الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر
وان كان خاصا فلانه لا قائل بالفصل الا ان الوصال ينقصان وجواز في غيره قوله وان لم يكن شرطا جواب الجملة الاسمية المعبر
قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية الشرط لها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك الا انه مثل الاول في عدم الدخول وقوله
في الحكم اعتراض لا جزاء لكونه قوله فكذلك جزاء الشرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخله او غير داخلة الا انها
انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان تكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله فتدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها
بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم يعلم المراد بنفسه قوله والتخريج يدل على ما اختاره من التفصيل وقد نظر في جميع الاوراق
انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا توقف في
قراءات الكتاب على اوله الى اخره بخلاف قوله قراءة للابواب الغمس مع ان الغاية من جنس المغيا الا ان القول بكونه جميعه
في الوضوء فقط مذهب ضعيف لا نقول فانه لا يحتمل الابدي من القول بعدم الوضوء واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم
ومثله السكوت عن الرأس في الاكل بل هو مقتضى المذهب الرابع وهو مختار العوام لان الصدر يتناوله فيقرا اختارا اولا
انه تدخل قوله فتخرج غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء ووقوعها بعد الى ذهب بعضهم
الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وتعقبه بانه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فجعل داخلا
في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونها لتشابك عظمي الذراع والعضد او كانه صار مجملا ومدار
الى عمل النبي عليه السلام على المرافقة فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر
الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد
حاصل فتكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل والثاني انه غاية
للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فتخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه
لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللتفتازاني الامام مباحثه سواء اقترن بالكلام غاية او استثناء او
شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى البدل
للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنقضه والنقص مع الغاية نص واحد قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة

بدخل الاول لما تقدم الموفق فيه لا يزال لا يناه على استثناء وصوا الكل بدون البوائكا ذكر المصنف فاه مغلط من باب الاشتباه
الموقوف بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد ولكن الواحد يدخل فيما دون العشرة ثم اعلم ان الواحد الذي هو الاول من
جزئه فهو انما هو جزء من المجموع المركب منه وما فوقه ومما بينه وبين العاشرة لا للكل الا للكل والعالث ومكلام التاسع ومد ابعد
العاشر والحادي عشر وعدد لكن ان كان تمام واحد وليس من مما بين الواحد والعشرة الا يدرى انه لو قال عليّ من عشرين
الى ثلثين او مما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرين معا تاليس جوا من التسعة الى ثمانيا وبل الملك لا تعان اراده ان
الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لا ما فوقه الى الاربع وذلك لان اللازم اربعة
وارعين عند الجميع اثنان وثلثه واربعة الى عشر وهو اذا العنم الى عشر لزم اربعة وخمسون فظهر ان الطلاق مبنى على ان
المراد لا حاجة الى ما بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما وتدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين
بيد او بين قوله ما بين واحد الى عشرة فليتامل وله ما عليّ ان اوجب ما بين الاول والعاشر وهو التاسع والثالث وهما
ولكن لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلاث فانه يقع الثانية وهي لا تتصور
بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجز للواحد ذكر
والطلاق لا يثبت الا بلفظ كما ذكره لان النقصان انما هو في وصف الاولية والثانوية لا في ذاتيهما فايقاع ما هو ثاني
لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين الموضعين وهذا كما قال ان كون الابن في الوالد يوجب كون الابن مما فرق ان
الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الطرف عند ابي حنيفة لان مطلق الدراهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب
وعند هما يدخل الغايتان الاولى والعاشر لان من الغاية غير قائم بنفسه اذ لا وجود للعاشر الا بوجود ما قبله ولا وجود
للاول الا بوجود الى ما بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب فيدخل فيه وعند زفر لا يدخل شيء
من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد صاحبه الاصمعي في ذلك فعارضا قولك في دخل فيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين
فكان سنه تسع وستين فتحير زفر وله لما ذكر ان المرافق متعلق بالجمع وحاصله ان الخيار وعدم طلب التعين وعدم السكلم ينصرف عند
الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم الطلب وعدم
لا يدخل عملا بما هو الاصل في كل الى وذكر شمس الدين في مسوط نحو شهر او مسوط بالجملة الثمن وعدل عنه من منها الى لا الطلب الشيء لكونه بغيا
فيتحقق التناول اذ يقال بنازع في كون التاجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفه وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم ولا يقع
في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الآجال وفي الايمان في اجل ويمين والصواب في الآجال في الايمان
بدون الواو اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق وكذا في الاجارة وانما
رواية الحسن في كتاب اليمين بل تشمل الايمان وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان مطلقها لا يقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة
وتمليك المنفعة موضع الغاية شك وكذا في اجل البيع لا تدخل في ظاهر الرواية وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة

بالكلام

بالكلام في موضع الغاية شك اه فيه للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا الجسم اسم للمكان الكوز
والدار في البلد وسلمت العصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها كما يدخل زيد في نعمة والدار في غيره وكذلك في وله ضمن معنى
الشيء بمعنى الكل لان الاول صار منزلة المفعول به وحيث انتصب بالفعل يقتضي الاستيعاب كالمشهور او تسعى تعلق الفعل بكل جزء منه
الا بدليل بخلاف صحة النية فانه يصدق ديانة بان ينوي العموم الى الليل ثم يبطل لان الاول في يكون او يسع فلو نوى في
الطلاق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء او في انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الكل او
اول السبقة مع عدم المزاحم والنظائر مثل ما لو زوّار ابوامه عبد اه لو قال الى ان بيوم كذا رمضان او في رمضان فيما سواه او كذا
غدا او في غد تكون الامر بيده في رمضان او في الغد كله وله تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لاستوائه الى نوع مكان
دون مكان واحالم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا يكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف
او استعماله المجاز في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار وفيه حولا على وضع المصدر موضع الزمان فانه
او على استعماله في المعارنة لما بين الطرف والمظروف في المقارنة المخصوصة فيعتبر معنى الشرط حرفا ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي
وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الاصل ليتقارنا فيلزم في قوله معنى الشرط انشاء الله لا يعتبر شرطا محضا في
نفي الطلاق بعض بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك خلاف
ما لو قال انت طالق ان تزوجتك وله فلا يقع توزيع على كونها عند الاستعمال للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجوز بما يقيم
تعلق الطلاق ويصلح معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض ويكون انت طالق في مشيئة الله في تعليقها منزلة انت طالق
ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت
طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله ان هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى
في معلوم الله وهو الاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك فانه قد يكون
اعلم انما شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله اجيب بانه بمعنى تقدير الله فيصير من قبيل المشية والا ان
فان قيل هو تفسير بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرة الله
ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى
المفعول وكثيرا يقولون هو في نار العدم بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقدير تنبيه انه تعليق او اي نوع
وعند محمد في هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء وابطاله لاحكامه اذ لا طلاق لو قدم عليها واول الطلاق على العكس وتكرار انه
في انه يكون يمينا على تقديم التعليق لا على تقديم الابطال وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول التعليق لعدم
حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقدم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشأ الله او ما شاء الله
فهو ايضا ابطال الكلام بمنزله ان شاء الله وكذا التعليق بمشيئة من لا تظهر مشيئته مثل ان شاء الجن وشبهما تكن وفي ان شاء انت طالق

ان لم يشا الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم مشية الله فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نم ان هذا الكلم للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكن الوقوع على تقدير عدم مشية الله تعالى والتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة لو شاء الله وان لم يشا الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة في اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم وقع ثنتان ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشا الله فلا تقع الا الواحدة بلا اشكال واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشا الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشية الله لان وجود الكائنات كلها بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشا الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد باليوم في اليمين فقوله الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا يخالف ما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا مثل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشا الله طلاقك لا تطلق في اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل وكذا في المحيط واقول لا مخالفة لان الاصل في الجواب للاختلاف في وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علق الثلث بعدم مشية الله التطليقتين فوجد المعلق عليه قبل الموت لانه لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله ايا هما فلا تقعان ابدا لما ذكرنا وكذا في المنتقى مسئلة ان لم يشا الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه لما في النوازل غير المقيد صيغة الطلاق فقال انت طالق ثنتين ان لم يشا الله الثنتين كالمقيد فانه لم يقل لم يذكر في المنتقى بعد في بقي التعليق بالثلث بعدم النرط لما في المقيد فيفترق عدم المشية الى ما قبل الموت وسواء طلق ثنتين

قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني بمبحث اسماء الظروف لما يتعلق بها من مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات الشرط لان بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها بعض اسماء الظروف لكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض قوله يعمل واحد صفة للواحدة السابقة لان عامل الظرف ضمير عائد الى واحدة وقبلها واحد صفة للواحدة الثانية لان عامل الظرف تكون متعلقة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اي قبل واحدة نعت للواحدة السابقة لكن وصف الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقدم الثانية بل التقارن متعارفا كما اذا قال معا واحدة ثنتين فقد علمان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق فجعل ايقاعا في الحال لان الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد وحيث تعين الكلام وقيد مسائل القبلة والبعدية بغير المدخول بها لان في المدخول بها يتعلق لحق الثانية بالاولى ولهذا يرد من يمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم وبعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم كذا ثنتان تجب قوله عندك الف وديعة لان الحفظ يدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكونه ايا في حق لو قال عندك الف دينار ثبت

قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من جملة حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا حرج في حمل كلام المص عليه قوله ان للشرط اي للتعليق حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بغير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل ما هو على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وبين ان لا يكون فلا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيله منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع في اخر الحياة اي حياة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق وهو شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالمنجز لدى الشرط فلما لم يكن الشرط لم فانشرط الحياة لصحة الطلاق ويكفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه يقع وان لم يتصور منه صحة التطليق قال قيل نسلم انه لا يقع الطلاق لان التطليق ممكن ما لم يتحقق العجز لا يتحقق بالموت وفيه لا يتصور الوقوع فلما لم يتحقق العجز الا على قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك

قوله واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط وهو بتمر الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق مضمون جملة بحصول ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا اي السائل قد كنت فيما مضى يا معقول المجملا متزينا متعففا الا ان حيث وقد تعذرت تقول مجملا متعففا متزينا اي كنت ذا ثروة وغنى ونحو ذلك فترث اكل شحم مذاب وشارب عصارة الى النعم هاء القرض من اللبن وبادني وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا في البيت بمعنى ان لانه للشرط فيما هو موقوف على ان دليل استعماله فيما ليس يقطعي وجواب ظاهر عن علماء المعاني فان اذا كثيرا ما تستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي هنا التنبيه على ان شيمة الزمان اتيان النوائب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا يشك فيه لينوطن المخاطب نفسه على ذلك فيامن مفاجاة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرف من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على ان بدلا من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت وهذا معنى المجمعين كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي وقت خروجك بعينه خروجي كلخروج منزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان هو لكن لم يكن اذا لم بمنزلة ابكل الوقت الذي يخرج فيه الجزاء غير مبهم فلا يتعين وتخصيص الخلاف بما اذا خرج فانه في معنى ان خرج اليوم او خرج اليوم وان لم يخرج على ان عزاه الى عرد كل من الاذهان فجزم الفعل بإذا لا على الا في ضرورة الشعر تشبيها للمعلق بين الجملتين

بمامن حمله إن لكن سدا انسد المحنفين من النحاة واما استعمال الاولى والشرط من بحرم الفعل فثابت منتفيش لاما رفضه
استعمالها في الشرط من غير سقوط معنا الظرف حتى من الحقيقة في المجاز لكانا نقول من لم تستعمل الاولى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط
باعتبار افادة الكلام بنفس حصول مضمون جملة بمضمون جملة منزلة السؤال الحقيقي معنى الشرط مثل الذي ياتيني اوكل رجل ياتيني فله
درهم وفي حرف كل استعمال اللفظ في غيرها وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي
لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرناه من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ
الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض
على مجموع السماء والارض قوله ودخول ان وهو جواز اذا ايما تكون لامر كاين محقق في الحال مثل قوله واذا كرنا اذ منى
لا يعنون نزول الحادثة او امر منتظر لا يتطلع تحققه الاستقبال مثل قوله ان اذا السماء انفطرت فيها تقلب الماضي الى المستقبل
لانها صنعت للاستقبال وما توهم من دخوله لامر كاين فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله واذا لقوا الذين
آمنوا الآية كما استعمل النعمى المضارع واسم الفاعل لذلك كما ذكر المحققون قوله وهي للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط
خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ان اذا في قوله واذا تصبك خصاصة فتحمل على ما ذهب اليه والاقلا نزاع في ان
في كلمة شرط تجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاتيه تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد
والكوفيون انهم جعلوا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستقلا فيما هو على خلاف الوضع ولم يجعلوا
متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعند هما اذا مثل متى في انه لا يسقط معه الظرف وهو مذهب البصريين وعند
مثل ان في التمحض للشرط على ما جوزه الكوفيون قوله واحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله
طلقي نفسك اذا شئت فحمل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفي الثاني على الظرف بمنزلة متى
لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع
بالشك فان قيل طلقي نفسك متقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس فصار الطلاق ما اذا زيد عليه
اذا شئت فيقول اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك
انما ثبت بخلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن به شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا
قرن باذا شئت يكون الحكم في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال
وقد يطلق من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط
الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما كيف
ما تصنع اصنع فالمقصود ان من الكلمات التي بحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وقد يكون
لا لاستفهام عن السؤال عن الحال خاصة لكن للخفاء في انه لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها فالاتيان الوصف

فالق
مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ان شئت تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صار مجازا والمعنى انت طالق
كيف شئت فالظاهر من كلام المصنف انها في الاصل عبارة لان معنى كيف شئت على الاستفهام ان حالي شيء مستعيرت لاي الموصولة
الجامعة للابهام عما مع انت طالق بانها كيف شئت من الكيفيات وذكر بعضهم انه تسلب عنها معنى الاستفهام واستعملت استعمال
الى الحال فكان قطع عن بعض الوجوه انظر الى كيف كيف تصنع ان الى حالي صنعته وعلى هذا من الوجه بين يكون كيف منفسو بالتنزع
الخافض قوله واما الحقيقي فلا كيفية له لعاقل ان يقول لما يكون معلقا ويجعل على ما يرى ويرونه على وفق التدبير وغيره مطلقا
او مقيدا بما يا تحت الزمان ولكل منه كيفيات وقد قال في المبسوط في مثل انت حر كيف شئت انه يعتق عند الحكم
ولا مشية له وتعلق بها لا انتهى فتأمل انها في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدور الكلام انما هو عند ابي حنيفة قوله ويطلق
في انت طالق كيف شئت الى ان يقع وضع قبل المشية فان كانت غير مدخول بها بانت ثلاثة تعدد وان كانت مدخولة فالكيفية
اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل في العتق وغير المدخولة لا مشية بعد
وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنا او ثلاثا وفي هذا التفويض لان الطلاق
قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمعنى البين وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بتقم ابي يوسف بغير الحجة غليظة بل احتمل ذلك في الجملة
صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل فهو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف لتفويض
تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال الوجه تفويض نفس الطلاق
ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله وكيف يكون بانتة الارادة
انكار لاصل الكون بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلاميهما على ما ذكر القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرف
الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده
باوصافه فتوقف معرفة اثره ووجوده كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا متعلق الى الاصل
وصار تعلق الوصف بتعلق الاصل واما ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام الوصف بالوصف فعنه نظر اما اولا فلانه
لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا وكم من ما بين الكلام
في التصرفات الشرعية اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت على تقدير انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر
بها سواء قام احدهما بالآخر او قاما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام الوصف بالوصف في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك
انما هو بين الطلاق وكيفيته لا للخصوص والمتعلق بشيء انما هو خصوص الكيفية قوله فصل وكم للعدد تفسير القرينة والكناية
فهذا بيان الحكمها فالقرينة لا تحتاج الى النية لعدم الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراد اولم يرد حتى لو اراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او قرئت الطلاق العتاق نعم لو اراد انت طالق دفع صمم القيد يصدق ديانة
لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه والله اعلم

قوله ولا استتار بل الخفاء المراد بالكناية هو قصور ما في البيان لا الخفاء بما يندفع بالشبهات فلا يحتاج التعريف
الا اذا اخرج بسنبته الى الزنا مثل زنيت او زان بخلاف جامعت فلانة او وطئتها او وطئتها وكذا ان او عني نفسه
عما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه
جئتك لأسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان
تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من
يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي قوله والواو كناية الطلاق
انت باين انت بتة انت حرام يطلق على لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به
من الالفاظ ومعانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل ناطق من اهل اللسان لكنها اشتبهت بالكناية من جهة الابهام فيما يتصل به
من الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد انه يحتمل البينونة عن الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيرها
فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاج الى النية
ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يحمل انت باين كناية
عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة
غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لا استتار
فيه فممنوع كيف ولا يمكن الوصول اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بان الابهام من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية
الا بما استتر فيها المراد سواء كان ذلك باعتبار المجاز او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا
الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلذا قال المصنف ثم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان
لما احتاجوا الى هذا التكلف وتوضيحه ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه
الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزم من طول القامة فيراد بالبائن
معناه الحقيقي لينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت
باين بمنزلة انت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم وان الوضع والملزوم
بالذات على ما سبق تحقيقه واما على راي من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك لان اطلاق اللازم من حيث
انه لازم لجواز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس
بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوما له لان البينونة قد تكون عن غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم
معناه بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك ومنها يحث وبيانه لو لم
ارادة الموضوع له في الكناية فلا ضعف في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا

طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد
فمن ابن ان الطلاق بصفة البينونة ولكن لو جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان من الالفاظ ليست كنايات
اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع ونحوها
مخصوصة في محل خاص هو الاستتار قوله الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت
واحدة فان الواقع بها رجعي وكلامهم هذا ان من الفاظ الكنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بمعانيها لينتقل
الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف انت باين وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله
اعتدي يحتمل عد نعم الله تعالى الدائمة او نعم ايه عليك او ما يعد من الاقراء والمراد هنا عدة الاقراء ان ما يعد من الاقراء ان الطلاق
تطلب للاقتضاء ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والقرون ترتبط بانها واحدة رجعي
ولا يقتضا الى الزيادة وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد لا يكون لازما منه ما هو المعتبر في الاقتضاء
هذا الا ان قوله اعتدي بعد الدخول اما بعد الدخول فلا ملاحظة للاقتضاء واراد بصيغة الامر بعد
الاقراء المنتقل منه الى الطلاق لان الطلاق عن المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن قوله انت طالق بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي نفسك اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق
او طلقتك لانهم شرطوا في الواقع به الصفة وانه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا
واما تفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به او لا على التوضيح الطلاق بالاعتداد مجاز بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب لتعذر عملا غايته فيتحقق مناسبة على ما ترى في باب المجاز وظاهر
ان ليس المراد من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من
جانبه اتصالا كاختصاص النبت بالارادة والمطر بالغيث ونحو ذلك والاعتداد شرعا يطلق للاصالة لحقه الا لطلاق والا لوجب
في غير الابطال او الشبه كالموت وحدوث الحرمة بالمصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار
اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق بحسب العرف وفي غيرها يثبت الطلاق علامة ولا تجب
العدة قوله وكذا استبرئي مثل اعتدي واستبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل
الا انه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمباشرة
للذكور في اعتدي آتية هنا قوله وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او
واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انه وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق
بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا تحرم عليك انه قوله انت واحدة ليس
من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به قوله التقسيم الثالث للفظ

باب ظهور المعنى وخفائه ومراتب الظهور والخفاء باعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر
والمحكم ظاهر كلامه يشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل
التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء
من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم وكذا الزانية والزاني الاية
والسارق والسارقة فيكون الاربعة اقساما متباينة تحت المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين
المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص
والتاويل اي احدهما والا فلا يكون نوع من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وكذا من كلام المص ما يدل على هذا قوله ثم
ان زاد الوضوح اي بحسب الوضوح دون القدر الذي هو الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولا ما المذكور في عبارة
القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان
اطلاق اللفظ على معنى وسوقه له شيء اخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت
الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد قوله سمي بالبيان وقيل من قولك نصصت الشيء
رفعته وجمعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من معنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف ويراد به
كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد وكذا لم يحرم السعي بالاول دون الثاني وقيل لانه الظن بالمراد ويحمل الكلام على غير الظاهر
بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل
غير المراد اصلا قوله ثم ان زاد الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد بنسخ المعنى
اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض حتى محكما من احكمت الشيء
اتقنته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ
والتبديل واكثر في الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حتى قال وان ازداد قوة وهو المناسب للاحكام
وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر في الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه ثم يزداد قوة
بواسطة تاكيد او تابيد تدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم اي وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه
مسوقا للمراد ولم يتبين في المفسر والمحكم لانه لم يكن بوجوه تخلصه كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ
او الحق به قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتابيد قوله كقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى اخر فانه
ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين انما البيع مثل الربوا او قد يكون الظاهر
باعتبار لفظ اخر وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع الا انكحوا الطيبات لكم عدد اثبت منه العدد

والنص باعتبار لفظه

مثنى وثلث ورباع فانها انا وارد ما في لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات
العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل
النكاح قد علم من غير هذه الاية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد افادة جديد اولى الثاني انه يتوقف على
كون هذه الاية مسوقة للتحليل الى ان الامر اذا ورد بشيء مقيدا ولم يكن ذلك الشيء واجبا يكون لاثبات ذلك القيد كقوله بيعوا
سواء بسواء وهذا يوافق قول ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد
هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد النفي يكون غير واحد احترازا عن مثل قوله ادوا
عن كل حر وعبد الحديث قوله النظيران الاولان اي ان لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله فسجد الملائكة
كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله وهو بكل شيء عليم ولكن في المصنف هنا نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون علم عدم احتمال
النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله وهو بكل شيء عليم
ما يدل عليه فلا يكون محكما وان لم يشترط ذلك بل يكون في تحقق الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط
شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله فسجد الملائكة
كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخباره تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط وقد يجاب عن هذا الاعتراض بانه لما جاز اجماع الاول
واشتراط احتمال النسخ في المفسر ويجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد فالاقسام
الاربعة متحققة في هذه الاية لان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع
احتمال التخصيص فصار مفسرا وهو اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا بطلان وان يعلم
حكم للفعل بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض
ايضا بان قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان
الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو
باب واسع في العربية ولهذا يتناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم والحق ان الاستثناء ليس
بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد احتمال
في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القران يحتمل النسخ وبهذا يستدرك ما قيل يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والاولى اي الظاهر
والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم الذي تثبت قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص في صورة العموم اعتقاد حقيقة
المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل
والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعتضد بدليل قوله
الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح اولى

ولان فيه مخالفة الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتمال الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في جواز
فوق الاربع من غير المحرمات مع قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع ويحمل به وقوله عم المستحاضة تتوضأ
لكل صلوة نص في مدلوله محتمل التأويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به
قوله واذا خفي الخ المراد من اللفظ لخفائه اما لنفس اللفظ واما لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل
او لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فتعين الاقسام
متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل
الحساب اذا رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه قال قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه مقابل الظاهر وهو
ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن اول
مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان لي زاخفا الخ خفاء اللفظ مما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق
الحكم به في حق الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك وتيقظه فلمزيته على السارق في الجناية في معنى السرقة
وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع والنقصان كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع
قوله وهذا الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهير
المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة في العضو الكبرى
من الكبرى فيحري بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها اوفق واما داخل العين فلايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في
الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا فلا اشتباه في حق داخل الفم والانف كما في السرقة والطرار
والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل لوجود الاختلاف في باق بعده وتحقيقه ان
معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر
مع داخل الفم والانف او بدونه قوله او لاستعارة بدعية الخ الغموض في المعنى كقوله تعالى قوارير كانت قوارير من فضة
من فضة ان تكون شيئا من فضة وهي مع بياض الفضة وصفاء صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما فيها من الصفاء
والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعل كلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة
قوله والمجمل ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام
كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله
والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور نحو الم سميت بذلك لانها اسامي حروف
يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولها حروف او لان الحرف يطلق
عليه قوله كاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والجنب وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك عادلة النص على ثبوتها

مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته
وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا والبدعن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد
ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وعلماء السنة على ثبوت الامور المذكورة وتنزهه بانها صفات
له تعالى وان ما هو واقع موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه
فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب انه ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان الشرع منع عن ابطال
الرؤية والكرامة تكون عن عيب ونقصان في المشرع والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون نفيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لا مساحة
الرؤية او لغاية العلو لكماله ولا استواء الابنية وجلاله والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا
يرجى دركه الكيفية فيكون من المتشابه لا لعدم الرؤية لا لاحتياج الى الجهة والمسافة لان الدليل انه يرانا ولا يكون من المتشابه
لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الخ النظر والطلب لنيل المراد والاطلاع
ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التأمل اي التكلف والاجتهاد في النظر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر
وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا ليصيره المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان
الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رض خرج النبي عم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى
طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية تأمل ليتعين المعنى وزنا ان صلوح لوكل وحكم المتشابه التوقف على طلب المراد منه اعتقاد
حقيته بناء على قراءة الوقف على الله والواو على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله وكذا يوجب ما قرأ الوقف على الراسخين
في العلم والواو على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه الاول اذا ليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه
فريقين الزائغين عن الاول والراسخين في العلم الثابتين المستقيمين الذين لا يتبعونه ويسلمون الامر الى الله وشكلهم بجعل واتباع
المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل
اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي نعتقد حقيته سواء
علمناه او لم نعلم هو من عند الله تعالى وفيه نظر لانه لا يجب على الراسخين في الوقف لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما
الراسخون في العلم الخ اذ على ذلك الى مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا للراسخين على الله
وتلك الوقف على الله يكون كلاما مبتدءا موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والمعطوف حال والاصل عملا
فخرج جار الله في الكشاف والمفصل بتعدد المبتدأ وجميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء
من غير احتياج الى المبتدأ صرف المبتدأ وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخين لعدم الالتباس
قوله فلما ابتلى الخ ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لا نفهم وان جاز عقلا فهو بعيد
جدا وتحصيله الحال اي يقولون للمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه اشتون من الخطاب بما لا يفيد اصلا

ولا تناقض في حصر الحكم على المعطوف عليه والمعطوف نحو انه اراد بما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا ابكر
وخالد بياناً للجواب بانه فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن
لم يرسخ من الجهل لان العلم غاية ... فكيف يطلبه وانما الراسخ مبتلى بالجهل لانه لا يطلب للجاهل الوقوف لا يعلم شيئا فالترجيح
في العلم نوع من الابتلاء ولمن لم يرسخ في الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب
اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعظم جدوى الا انفعالاً لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل هاهنا كثير الا وقد تكلم العلماء في تاويله من
غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع
وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لا قاويلهم وبيانا لفسادها وبيانا لم ترجيح
وجه بطلان ذلك كان في القرن الاول والثاني نقل نا ولكن التشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس انه
انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد نعا التوقف انما هو في طلب العلم حقيقة
لا لما عرّ او الا به انما تكلموا فيها ولكن ظاهر الاصعب ما يمكن ان يرفع نزاع الفريقين في الحق ان هذا الاختلاف الممتنع في كل القران
من هذا القبيل الى القران لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه ... للبشر الغوص على كليته والاحاطة بكنه ما فيه ... من سيما
قبل هو ... الحسن المعنى الفاسد قوله ... ترجمة هذا البحث بالمسئلة التي نبين والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد
القطع وجوابه عن تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الكبرى فظاهرة واما
الاولى فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة ولوم معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني التراكيب والصرف لمعرفة
معاني المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك
والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا فعلى
التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا مجال
لاثبات عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية
فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي
وقوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض
والسماء ونحو كتعدي رفع الفاعل ونصب المفعول ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات
لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل
على عدمها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة
خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية
الدلالة على ان الاصل هو المراد ويعلم قطعا ان الاصل هو المراد والالزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم

بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لان خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهو بلوغ رواته
حدا يمتنع تواطيهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله
وهو او ... ومثاله ... شهداء تقدير ثبوته ... النحو العدم لا للعدم القادح في قطعية المراد ونحو بسط هذا
الكلام بين التعريم والعام ليس على ما ينبغي لانهما معا انما لا واحد ولا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل الكلوب البرامين
فان قيل هو باعتبار العدم لا يخرج من هذا القبيل لان الكلوب البراغيث ايضا تحتمل التعريم على ان يكون البراغيث بدلا
بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع قلنا المراد بقبيل الكلوب البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو ولا الزمن ان
الفاعل جمع سواء كان من العقلاء او غيرهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار العدم والناصر لا تخرج من هذا القبيل قوله
والمعارض العقلي لان النقلي يقبل التاويل بخلاف العقلي ولا يؤخر العقلي للاحتياج اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل
لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعى آه طريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء
من التركيبات ان الادلة اللفظية مفيدة للقطع ولولم تكن ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر
كوجود بغداد وصلا لانه انما ثبت بالتركيب الخبري واو ... ذلك الا كان متواترا بغلط وجليل من فرقي سفسطة ومنع
الاصل الحكم الموجبة استعملت في ... قاعة الادلة التي تعمل نحن ما علم تحقيقه بالفرون والا فهو عناد وانكار للضرورة وكلاهما
باطل وقد يقال لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل
عقلي اليه وهو حرم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالحكم الا كالعلم الحاصل من الحكم فانه قد انضم الى قرائن
قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص
واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكر القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا
والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا
فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه اللفظ اما ان يكون عين الموضوع
له او جزؤه او لازمه المتاخر اولا يكون كذلك والاول اما ان يكون بسوق الكلام له فهو دلالته عليه عبارة او لا فاشارة
والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف
اللغة انه وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام
المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر
المصنف تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وما هو مضمون امثلتهم وحاصل كلام القوم ان الثابت بالعبارة و
الاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من المدلولين جزؤه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك على ما ذكر القوم
في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وهو آية على المدلول الرزقي ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة
ثلثة اقسام

القسم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى

بيان عدم التعارض

نفس الموضوع له وجزئه ولازمه المتاخر او ما افيد اذ لا تتميما للمقصود وتوضيحا له ولم نكتف ببعض الامثلة صرورة ان
الاشارة يشمل العبارات فان ثبوت الشي يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم بين ما اختاره اولا ان كلام المصنف
يا نعم السهو هنا اذ ذكر في النص المقابل للظاهر من ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح
في قوله واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له
وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال
الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين انه
معنى المسوق له منها ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يفيد باللفظ
افادة سواء المعنى لكن لو فرض تمام معنى آخر كاباحة النكاح فانها لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له
فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو الليث حيث جعل
حل البيع وحرمة والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الاية ان الثابت بدلالة النص
اما لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ في الوضعية
مدخل فيها في الثلث واحتاجه الى ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط فهم العلم
بالوضع البالغ ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون منها على علية معنى النظم لانه يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم المنطوق
لاجله كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فاشتراط فهم كل امرء يعرف
اللغة ان الحكم لاجله مما لا صحة له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع
حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة وايضا لان الثابت باشارة النص قد يكون خفيا لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كالانفراد
الاب بالانفاق واستغناء الوضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا فسر اقله من الجماع كشرح الصحابة مع علمهم النص وعلمهم
بالوضع وكمعرفة ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا كان
او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع
وعند المنطقيين في الحلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله وانما جعلوا اكثر ما جعلوا اللازم المتاخر
ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر
نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت
الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس
اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز
ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطر ظلمة او لابس عن المطر فاعتبر وفصل بعض النظم الدال على الملزوم دال على اللازم المتأخر

ولم يعتبر

ولم يعتبر غير المطرد فلم تحمل بعض النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت المعلول
لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس مثبتا للعلة لكونها اصلا لان مثبت المعلول قد يكون مثبتا للعلة واعلم ان كلام المحشي
ان بعض المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يخفى ان بعض العلة كاللازم المتقدم ثابت
بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم المتاخر قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله ما افاء الله
على رسوله من اهل القرى الآية وقيل من عطف عليه بترك العاطف وخصصه الغير بعد الملك لانهم لا اصحاب ونحو اليد
على المال ولهذا الايمن ابن السبيل فغيرا فغي اطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم
عما خلفوا في دار الحرب فان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز وان عمل بهم الا استعمال من ثبتوا ابا الغيرة لاختيارهم وانقطاع
اطماعهم عن اموالهم بالكلية بغرينه ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي ويؤيده افساد
الديار والاموال اليهم وفي تقييد الملك احتياط لان الاصل الحقيقة ومعنى الاجنبي السبيل عن انعل المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء
قبل اموالهم واصافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز تغيير الى الخلف ومجازا
بحث وسوال المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدمه حال التكلم اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء الا
الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلق هذا الرجل ابن طفلا
حقيقة مع ان القتل حال التكلم بهذا الكلام ليس حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ
من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلق ابن طفلا حقيقة وقولنا من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل
حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم حقيقة لانها كانت
ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن حال استحقاق السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة هنا ليس الا فقرهم الا ان الملحقة
قلت فقد المعنى من جزء الموضوع له لان عدم ملكهم ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شي ما وقد نظر
لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا شك انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم
اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شي ما فنظر ان الثابت بالاشارة لا يحل ان يكون لازما متاخرا قوله فان آراد الوالد الجار
الوالدين المطلقة بارضاع الولد يكون استغناء الوجوب عن التعدد ثابتا بالاشارة لان مثل قوله وعلى المولود له بامعان في جميع الفقرة
والعمد وانما كان اطلاقي رغيرالوالد فثبوت استغناء الوجوب عن التعدد يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن
التعدد مبني على ان نسخ الجارية لا تتيح الى المنازعة لانهم لا يتبعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعهم يعود اليهم ولا
من الكسوة لان الولد في حجر الاب باشارة النص لا ولا ليس بثابت بنص النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات
قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما اي اكلا لما ان صيغة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني جعله اكلا وآكلا
الطعام بحيث هو الطعام فانما كان بيتين وتعليقا بتونسة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والطابع ازاء ذكر المفعول الكافي للتمليك

والالف فلا اباحة هنا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى
ان حقيقة هذا الكلام على ما [illegible] ان الكلام ليست في وسع العبد قوله والحق اي بالاطعام التمليك ينبغي ان لا يجوز التمليك
لانه ليس بالاطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وقضيتها الطعام
لا تكفي الا حاجة الاكل ما تم التمليك متعارفا الا سقام حوائج المساكين كلها ينبغي مقام قضائها لانه اذا اجازه في بعض
الحوائج قدر على قضائها بطريق الاولى وآه الحاصل ان جواز التمليك ثابت بالدلالة لا بعبارة النص لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة
وبين الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عين الاعيان بل الفعل
اسم للفعل التي تكون الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا انه
جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة
تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله من اوسط ما تطعمون بدل
من الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على الطعام فيلزم ان
يشترط في الاطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب
بتقدير [illegible] ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل [illegible] ترجح بكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة
البيان والتنوير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يلزم مخالفة الاصل
اعني جعل الكفارة عينا لا فعلا ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر الى التقدير ان الطعام في قوله
تطعمون ويقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المطعوم في عشرة مساكين اولى بالمقصود من بيان كون
المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم [illegible] من الاطلاق [illegible] غاية المقصود غير مقصود
وما يعود [illegible] القانون وايضا الجعل [illegible] كسوتهم عطفا على [illegible] مساكين لا الى اهليكم وابقاء النظم
الجاري على الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موضع البدل من الطعام ولا ضعف [illegible] غلط لا [illegible] في فصيح الكلام
اذ لا يحسن [illegible] واحد كما اذا قلنا [illegible] ثوب [illegible] كتابه [illegible] حماره
قوله ان الاباحة صواب [illegible] ان المذكور في كثير من كتب [illegible] واللغة [illegible] بعض الاكياس لا [illegible]
ومن [illegible] قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل [illegible] النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي
فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين [illegible] بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة ولكن [illegible]
وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ
ابو المعين ان ابا جعفر [illegible] بالصيام بعد الفجر
وهو اسم للركن لا للشرط [illegible] الى الليل [illegible] المامور [illegible]

بدون النية فلا بد منها في اول جزء من النهار متصلا بالعقد لصوم من اجزاء النهار حقيقة ان يتصل ولو حكما بان تجعل في الليل وتجعل باقية
الى الآن قوله وسمي فحوى الخطاب اي معناه [illegible] في فحوى كلامه اي فيما تستشمه [illegible] من كلامه [illegible] لحن الخطاب
ويسمى مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل المنطوق اثباتا ونفيا وتقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة
ثبت بالنص على [illegible] بدلالة النص [illegible] التناقض [illegible] ان وجوب الكفارة بالوقاع على المرأة
الا انه [illegible] ان الشافعي [illegible] ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل [illegible] لاجل افساد الصوم بالجماع التام
ولهذا لم [illegible] واجبة على المرأة [illegible] ان صومها [illegible] ان السبب الكفارة هو الجناية [illegible]
من الجناية بالوقاع وهي مختصة بالرجل ولهذا [illegible] في حديث الاعرابي قال [illegible] جانبه
بيان [illegible] لكفارتها [illegible] الجلود [illegible] الوهم [illegible] جانبها
ويسوغ قوله بل اولى ان يثبت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب [illegible] بالجماع [illegible] الى النزاع
من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما [illegible] بالنهار [illegible] والحاجة [illegible] وجوب الكفارة ثابت
بدلالة النص لا بالقياس [illegible] فان قلت [illegible] بوجوب الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالاولى
اشد من الجناية بالاكل لتعلقه [illegible] ان الجماع محظور الصوم والاكل [illegible] والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية
بالنقص [illegible] الاول [illegible] العبادة [illegible] محظور [illegible] العدم المفاسد وانما [illegible] بخلاف الثاني
فان العبادة تنعدم [illegible] النقيض [illegible] الوقاع [illegible] صوم [illegible] المرأة [illegible]
الاعراب [illegible] ان [illegible] غلبة الجوع [illegible] الافطار [illegible] الاباحة [illegible] غلبة الشبق
على الاول [illegible] السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو [illegible] الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب
لعدم الافساد وكذا تجب بالاكل لهذا الافساد ولا الاتلاف الطعام حتى لو اكل طعاما [illegible] ولو اكل طعام غيره [illegible] لم تجب
[illegible] ان الصوم هو الامساك عن شهوة البطن والفرج فالوقاع [illegible] نقيضه [illegible] الافساد وصوم [illegible] وجوب الكفارة
على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائم [illegible] الكفارة [illegible] المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع [illegible] الصوم
انما شرع [illegible] الجوع ثم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا يعتبر ببعض العلة [illegible] الشرط مع عدم العلم قوله فان المعنى [illegible]
[illegible] ذلك النص [illegible] في الزنا ان وجوب [illegible] موجود في اللواطة [illegible] الاسم [illegible] باعتبار [illegible]
المحل كالسارق والطرار والنباش [illegible] فوجوب الحد في اللواطة ليس بالدلالة [illegible] العكس [illegible]
هو السبب لوجوب الحد كيف [illegible] على كثير من المجتهدين العارفين باللغة قوله [illegible] الجواب [illegible] ان المعنى الموجب للحد هو
[illegible] الشهوة [illegible] مع هلاك البشر وافساد [illegible] واشتباه النسب [illegible] قوله لان [illegible] الزنا [illegible] الا انه
لا يجب [illegible] على الزاني لعدم ثبوت النسب [illegible] المرأة [illegible] الكسب والانفاق [illegible] الجزاء لا [illegible] على الزنى

قوله

بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل بوقال كمل الحد واجب بنص في الخمر كالزنى بالعجز والعقيم التي لا ترزق الا انه
لا يمتنع ملاك البشر وافساد الفراش فلما كان المراد وجوب الحد في جنس الزنى والشرب غير ان الزنى من الخطر لميلان طبعهما اليه بخلاف
اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول (يستحي) بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنى اغلب وجودا والمرغ
حصولا فيكون احوج الى الزاجر وبهذا يتبين ان كون الزنى اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنى
في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وبهذا استقذاره ويكون شهوة الطباع السليمة فيه اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع اذ على الخصم
ان اللواطة فوق الزنى في الحرمة وفي تضييع الماء ونقلها في الشهوة فرقه ببيان زيادة الزنى في الشهوة وتضييع الماء ولم يمكنه بيان زيادة
في الحرمة ان وجد اللواطة لا تزول اجاب بان زيادة اللواطة في الحرمة الزمنية في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض
اجزاء علة الحكم مع نقصان البعض كالشهوة وتضييع الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب
ثبوت الحكم في كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد لا قوله الا بالسيف
يحتمل متعلق بقوله المعنى الكامل وسواء الا قصاصا الا بسبب القتل بالسيف نفى القصاص في القتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص
هو الضرب بما لا تطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره والضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية
ولا يخرج كون الموجب هو هذا المعنى ما لا ينبغي كل من يعرف اللغة اذ ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية
الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطباع الاربع باه اي عنه تنقض البنية ظاهرا
وباطنا تتم الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سبب الحس والحركة وقوله
للجبوة وبين صنعه تغنية الحس والحركة واحترز بهذا عن الاشارة التي لا تشق بخلاف البدن فتكون تلك الجناية بعين القصد كالقتل الخطأ او
بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية كمل ترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص
بالسيف كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها الذي يجب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر
والعبادة الى الاباحة فيتبع لاثنين وفعل الصيد ثم في القتل الخطأ من الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومن الحظر من جهة تركه
التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انه عقد مشروع لفصل الخصومات وفيه تعظيم اسم الله
ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب فكان دائرا بين الحظر والاباحة بكون صيغة تمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان
الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد وكما قد خص منه البعض
كالشرك بانه بدليل قطعي وهو الكتاب والاجماع يجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل ينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنى وشرب الخمر في نهار
رمضان لكنها انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقتضيه الشهوة قوله كان حاصل
السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت فيه الكفارة عندنا وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان المتعقل ليس آلة

للقتل فخلقته للتأديب وهو التأديب جهة من الامام والاب فكان كالاسباب المباحات كما تكون للعقوبات وحاصل السؤال الثاني
المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لما ان
الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة ان تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا كانت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل
جزاء وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في النص كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فيورث خللا في فعل
العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي يتمكن من الرجوع
الى دار الحرب بخلاف الدية والكفارة فانها تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر الجزئية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل
لا في المحل كما في قتل المستأمن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية
الا عند الاكثر الا انه عند التعارض يتقدم العبارة على الاشارة كما ان المقصود بالسوق كقوله عليه السلام النساء ناقصات عقل ودين الحديث
سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه عليه السلام قال اقل الحيض ثلاثة ايام
واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فالكثير اكثار الاكثر
سنين لنعمان ايام الحيض ونحوها ايام الحبس في الاغلب فاستوى النقصان في الصوم والصلاة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة في
النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصلاة والصوم من الصبي مشترك بين الرجال والنساء
فلا يصلح سببا للنقصان في دينهن ثم ان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى
المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيتقدم على خبر الواحد والقياس وامكن ثبوت التخصيص ظاهرا مثله لان الثابت بالدلالة لا
وكذا الثابت بالاشارة عند البعض كما صح انه يقبل التخصيص لكن يحتمل الا ان قوله الا عند التعارض اي ان الثابت بالعبارة والاشارة
يتقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيتفاوت النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في العمد
بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة
وفي تحقيق دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والآلة ان فيه اشارة الى نفي القصاص ولكنا القصاص في الخلاص بوجه والحد للعقاب في الآية
الى الناظر بوجه لا معارضة من كل وجه ولو سلم فالقياس يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله وسوى الثابت بدلالة النص فوق الثابت
بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة
المعنى فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وقد التعليل بشأن المثال لا يتقدم على القياس المنصوص العلة والحق ان دلالة النص مباين للقياس الشرعي
وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وهاهنا قد يكون كما لو قال العبد لا تعط زيدا
ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير
داخلة فيما فوقها بعضها لا اجماع لكن الوصل فمثل يمتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد
يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربهما ولا تشتمهما سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بدلالة النص

وتبين هو بنكس لما مر من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف لا الجوع والضرب والشتم لجامع الاذى
الا انه قياس جلي قطعي وهذا التراع لفظي قوله فيثبت نوع تنبيه على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمه يستنداي النظم وينتفي
عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحدود والقصاص وهي احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها
تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نصه في ماعز فلتعطي بانه انما رجم لكونه زنى في حالة الاحصان قوله ولا يثبت
ذا الحد ما يندرى بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالراى دون اللغة لا فيه من الشبهة الزائدة الحدود بخلاف ما اذا ثبت
العلة منصوصة فانه في منزلة النص قوله واعلم ان بعض المسائل ينبغي انه نابع العموم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي
بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص في القتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رايا وهو من قبيل القياس ثم ان من
نفيا للحد والقصاص لم يثبتوا فيه دلالة النص قوله واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه
هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بدون اذنه ليس بنائب عنه فيه لتوقفه على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة قوله عني
بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب ان يقول واما
الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا ما هو اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين وتوضيح ذلك انه قيل الاقتضاء
هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسال
القرية ولهذا المقتضى زيادة يثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقد يجعل الحال من المشكوك في تحديد هذا الاعتبار جاز تذكير مع كونه
عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لا محالة فيفهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضى
زيادة على المنصوص شرط لتحقيق المنصوص مغيرا او موجبا للحكم قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية الى
لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا قد اذن له
الولي في التصرفات ثم ثبت البيع بهذا الكلام قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق وقيل هذا التقدير
ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول وانه بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه اراد ان هذا التقدير
يتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكر الامام البزدوي من ان الامر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال
اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من حيث انه حصل عتقه معلقا باعتقه
على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا اصالة للبيع ما توهم المص اذ لا نسلم العتق عنك بل عني والتحقيق ان عني حال عن الفاعل وبالف متعلق
بالمتعلق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذا قال
بوجه هبة يوجب الملك بدون القبض نعم الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الامر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض
في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض
ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان البيع الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض

قوله

ما شرطا اصليا لا تعرى عنه الاجزاء ولان الفاسد لضعفه يحتاج الى التقييد بقوى به وقد حصل التقوى بثبوته في ضمن العتق ولا عموم
للمقتضي على لفظ اسم المفعول لان اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة
ترتفع باثبات فرد فلا حاجة الى اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضي
معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضي الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المعنى على لفظ اسم الفاعل عبارة عما يتوقف صدقه او صحته
عقلا او شرعا او لغة على تقديره وهو المقتضي اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له بمعنى
ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد لدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل او التعين للدليل فهو كالمذكور
لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا لكون العموم صفة اللفظ ولكون انما تفرد بها
لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدي حر ونوى الشافعي بحور نية طعام دون طعام
تخصيصا للعام اي النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعندنا لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص
ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام من الشيوع عندنا بحكم اولا انه لا يتحقق اصلا الحنث على وجوه المحلوف عليه في كل صورة لا
على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تعريف المص واما على تعريف الغير التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية
موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول قوله فان قيل تعزير السؤال
سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي الاكل دون الاكل على ان يكون العموم في
ان دلالة الفعل على المصدر ليس بطريق الاقتضاء بل يجب العموم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح بقوله لا اكل اكلا فانه
يصدق بنية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة انما هو في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل نوعا للكل على
الخبر الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة للفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل
التخصيص بخلاف المصدر في قوله لا اكل اكلا فانه عام انتفاء وفيه نظر لان المصدر مع هذا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من
غير زيادة وهو ايضا لا يدل الا على الماهية وانما صرحوا بانه لا تنوع ولا تجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال
ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه ان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيقبل التخصيص
قوله فالدلالة اي دلالة لا اكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ
لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية انما هو باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق
المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة الكلام على المكان اقتضاء
وقد صح نية بيت واحد وهو تخصيص يستدعي سابقة العموم فللمقتضي عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل اراد احد معنيي
المشترك او احد نوعي الجنس يوضحه كون الخروج نوعين مطلق بالاطلاق وكل ذلك لان الساكنة تغاير الساكن وبين الساكن معاني
سبيل الاستقرار والدوام وفي غير يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه في كل حال يعني البيت فيكون هو الحال الوار

انما يكون الانفصال في توابع السكة حرا لانها كما، وفي النوب ونحوهما الاصل السكنى منزلا ولكن يداشتهر من المساكنة فهو دار واحدة سواء
كانت وبيت شاهدهما او لا وليوا الحمل عليه عند عدم النية ولا تجوز نيته بيت ومن بيت الى دار دون دار لانه يؤدي الى العموم
المعنى قوله وقد عرفت ان في نسخة الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجوز فتلك تعليقا على قوله ولذلك قلنا الا انه اخر الاسلام
فاوقع ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المعنى وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقع في الطلاق عبارات متشابهة
عبوا في نية الثلاث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت
طالق طلاقا او طلقتك طلاقا فصحت نية الثلاث اتفاقا فافاده ان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء
فلا يتم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر
اسماء الاجناس وفي الخصوص قوله لكن ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء
وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج
اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على
ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون
لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء
للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق وهو بنفسه يدل على مصدر
مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه طلب للطلاق في المستقبل لانه لا يتصور وجوده ويكون الطلاق الثابت به هو نفس مضمون التطليق
فيكون ثابتا باللغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في قوله لا الكل لان المصدر
الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم
لكنه هو نكرة في الاثبات فان قيل فمن اين صحت نية الثلاث قلنا من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد جنسا وحكما وهو
المجموع من حيث المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع من باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس
على ما شرح المص فان قيل فلم لم يجز نية الثلث المعنى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز من صفة اللفظ والمعنى
ليس بلفظ ومنه الا انه ابتناه على عدم عموم المعنى انما المراد انه لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء
اريد جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المعنى ولهذا قال المص هاهنا ان الطلاق ثابت اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه
لا عموم للمعنى لان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص
وقد ترد على المص انه فسر عدم عموم المعنى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز فعنه صحة نية الثلاث قوله فان قيل
فلان معارضة تقريره ان جميع العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة
للاثبات من الحكم فالطلاق المامن من جهة الزوج بطريق الانشاء فيكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون منافيا لا مقتضى ويكون ثابتا

عبارة

عبارة لا اقتضاء فيصح فيه نية الثلاث لا باعتبار عموم ولذا على جميع صنوف الاقتضاء فان البيع وغيره
اخبار عنه ذلك يعني بالوقوع انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول الماء بهذا اعتقه لا يمكن معنى التقدم انه يجب ان يعتبر ولا البيع الا
الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يحتمل ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع
بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول
ان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاءات في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور الحسية حتى يكون من قبيل
الحقيقة بل معناه انها صيغ تصح صحيح مدلولها اللغوي على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها
من جهته بطريق الاقتضاء يعني لهذا الكلام من حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام سميت انشاء
ولهذا لو لم يكن صحتها انشاءات خبرا رياضيا لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يحمل انشاء كما لو قال للمطلقة والمنكوحة احداكما طالق لا يقع الطلاق
وقد نظر للمعطي بانه لا نقصد بين الصيغ الحكم النسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء
الا هذا وايضا لا يوصف بالصدق خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من حكم عليه بانه صادق او كاذب وايضا لو كان
طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه تعليق ما قد وقع وايضا ترى كما لو قال للرجعية انت طالق من
مالا ادعيه انشاء الطلاق ثان وان اراد الاخبار من الطلاق السابق وبالجملة فكون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر وهذا
تحاشي المورع عن الشرع بكونه اخبارا لكنه غير معتد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء هو ما عليه كل القسم جرا الا ان
هو انه بالمعاني قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بتعدد ملزومه اعني التطليق
الذي هو صفة الرجل وهو هنا ثابت اقتضاء فلا يصح فيه نية العدد فلا يصح فيها نية تعدد عليه فان هذا الوجه
مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا السؤال اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة
لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال وذكر
الطالق ذكر الطلاق الذي هو صفة للمرأة لا الطلاق الذي هو تطليق ولا تحتمل النية لانه لا يزيد على ما ذكرنا او لان الطلاق
الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي
هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق ويكون الطلاق الذي
هو صفة للزوج ثابتا بطريق العبارة فيصح نية الثلاث فيه ولا يدفع لذلك الا منع كونه انشاء والنوع بانه اخبار
ثبات الطلاق من قبل الزوج بمعنى انه فسر بعد الجواب الاول وقد عرفت ثم قال والوصف المذكور في الهداية منقوض
على انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقا واجاب بانه لما دل الثلث نص انه
اراد بالطلاق المطلوب على السائل المذكور في الكتاب فلا يحمل على ان ما في طالق بانت ذات وفي علمك المطلق ليس
باعدم فيكون في نية الثلاث لا يعتد صحة نية الثلاث موقوف على كون الطلاق مراد به التطليق فلو توقف على نية الثلاث

لزم الدور لآنا نقول المتوقف على نية الطلاق هو علمنا بانه اراد بالطلاق المطلق لا نفس ارادته لا ايقاع الجواب الكل الثاني
الطلاق الذي هو وصف المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث فيه لانه لا يتعدد ولا يصح ويدل فيه الا بتبعية المطلق في لا ارى التعدد
لانا نقول الطلاق الذي يتعلق بالعدد لدلالة ثبت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق وطلق لا الاضافة كما في انت طالق بعيد عليه ولهذا
صحة نية الثلاث في الطلاق وثبنا انا صحة نية المطلق لا صحتها فيها وهو التعدد ولا تبدد فيه الاعادة كونه المفيد **قوله** لان العربية اصطلاحا
يطلق قوله وكلمته اسم جنس لحبسا لكن يحتمل الكل **قوله** اي اذا كان المنفوط هو سولي اسم عام لكنه اسم جنس يحتملها بيان صحة
نية الثلاث في انت بائن ثابتة مبنية على عموم المعنى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المعنى وهو جائز
وذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل النائب للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان
لا تبقى المراة محلا للحل في حقه فان قيل ان لفظ البينونة موضوعا للكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان
جنسا لهما **قوله** لكن لا يصح ان في المقتضي له عدد معين وهذا ذكره للسبب وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين
في المقتضي على وجه العموم ولا على انه مجاز **قوله** لانه لا يتصور فيهما ان نفي النوعين الا لى المتيقن فيشكل بما قالوا انها دالة البنوة ثبتا
نصبح للاولى ان الحنفية المسلم ان الطلاق لا يلحق الطلاق وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يبقى الحل لحكم الطلاق
الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا او لازال الحل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه
وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرطه ليس بعلة **قوله** وقد تقع في انفصال المحذوف بالمقتضي ظاهر هذا ان كثيرا من الاصوليين
جعلوا من المقتضي ذكره المعنى لكن عند المنطق منطوقا لصحة المنطوق شرعا او عقلا او لغة تعميمهم فقوله ان المحذوف
مفهوم يعني ان المنطوق في المقتضي مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون غير المذكور لكن فيه ما يتناسب من العموم
والخصوص ويكون دالا على معناه بعبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وقد تختلف ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضي
وصف التغيير وعدمه فلا نغيير في مثل فانه بين لي ان فقره دانه بيوته قوله يوسف انه كارسلوني يوسف ايها الصديق الا ارسلوني
فاتاه وقال يا يوسف وهذا اكثر في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضي وليس بلازم في المحذوف فلا يتميز
المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضي **قوله** فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير
المذكور موافقا للمنطوق في الحكم اي الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا المفهوم
المخالفة الشرايط اولا تذكر المفهوم كما ذكر الشرايط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط
مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فايدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمقتضي هي الشرايط في المعدودات وسكت
عن تعميم التمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة بانه وجد فيها الشرايط المعدودة مع نفي الحكم عن المسكوت عنه
على ما سنذكره ان شاء الله **قوله** ان لا يظهر او لو بشبه لا ما واتضح انه لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بالدلالة
النص اي مفهوم الموافقة وبالقياس لحصره ان يكون هذا على سبيل اللزوم والتشكيك بدلالة النص في صورة الاولوية وبالعكس

في صورة المساواة على ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة قسم بالادنى الا الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى
وحكم ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة اتفاقا اذا كان بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد
وبالعكس اذا توقف بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزنا بدلالة نص في **قوله** دفع جائز
ولا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موصوف بصفة تعلم الامر ان في كل من القولين لان الاول يدل ان
غير محمد ليس برسول وهو كذب والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوصف الباري به والكفر
والكذب باطل فالاول قبل العالم وذلك لو اخص شرايط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي لتخصيص بالذكر هو قصد
الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا يطول الى ذلك بسبب التوقف بالاسم بلكيا اذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان نفي الغاية
حاصلة في جميع القيود **قوله** ولا جماع العلماء على ان العمل بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي الحجية علم ونحو تعليل النص واثبات الحكم في المسكوت
عليه قياسا وتركه العلماء فيه لكن لان النوع ان يتناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص على
المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز القياس اذ لا يعتبر القياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس ليس فيه مفهوم مخالفة اتفاقا
لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل العلماء بان النص لم يتناول غير المنطوق في الجانب الحكم
مع انه وضع للايجاب فلأن لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون من ضرورة اثبات شيء الا يكون مثبتا
فاثبات ضمني وكلا هما بانه لا اعتبار ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل كذا بالمفهوم وتقرير الاثبات
نفيه عن محل آخر واثبات ضمني في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا **قوله** وقد
اي اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني لوجوبه وذرو الحدث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب
الغسل على الحيض والنفاس **قوله** وهو تخصيص الشيء بالصفة اي نفي شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على اثناء ملك
الصفة على غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون العلم او الهوية وبعدها وكل تعليق الحكم باسم صفة
الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح الانسان
الطويل لا يطير واجيب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان
مرادهم ان اكثر من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والمذكور في المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن ايراد او له
بهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انه عاد نوع لغة لما فهموا ان كل ما ان المحمل على اثبات المذكور ونفي غيره الثاني ان اثبات المذكور
وصف ويكثر الفائدة مما يوضح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل في هو حمل اللفظ على النفي على العرض لتكثير الفائدة اذ هو
نسبه بتكثير الفائدة انما يحصل بدلالة اللفظ على النفي المفروض لكن هو الصنف له ما يوقع عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا
وسواء نعلم انه لو لم يكن ثبت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقع على الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا
لا عقلا انه حصولها في الواقع لا تعتبر حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وسواء الوضع لا يثبت بافة الفائدة بل بالنقل

ثم يذكر في الظهور الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير
عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستعمل مثله آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله تعالى ورسوله اولى وليس هذا
اثباتا للوضع كما هو الغالب بل بالاستقراء منهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا ومن ذلك فانه راجح
في الفاعل الظن الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود
لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بالحاق المسكوت بالمنطوق لانا نقول الحاق المسكوت ليس بمحل المفهوم المخالف لما مر
الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور بصفة يشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء
العلة قوله وعندنا لا يرد لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان الخصم استدل على اثبات مذهبه بابطال اولها والخصم يكفيه
ان لا يكون موجبا فلذلك كله الا ان يقال فرض الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كون في المطلوب فيما ذكر الخصم من الادلة
لان الحكم مستفاد لم يتم على الدليل وانما يكتسب له البعض الظهور على انا ذكر المص يصح ان يحمل دليلا على مذهبه كما بيناه
قوله فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما مر بالمص ايضا فكيف له على انه حقق وانه مع وجود
التخصيص في الاربعة المذكورة وهي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا
للتخصيص بما لا الخطر بخصوص وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه وذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه
هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم
محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح وذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة
ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما وتعين ان اسم الجنس حامل على الجنسية والوحدة فاذا اتبع بما هو من خواص الجنس قوي
على ان القصد بها انما هو الى الجنس لا الفرد والى المعنى الذي حمل عليه المص من كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس فردا
مخصوصا بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة في النفي للاستغراق قطعا في العموم والاستغراق لا الخبر
الخصوص اصلا بالاجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الحكم تعريف الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه مشروطة بان لا يوجب
للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف هاهنا فيلزم انتفاء المشروط ايضا اما الاول فظاهر واما انتفاء الشرط ايضا فلان فوائد
الوصف غير محصورة ولا منضبطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول بانه يجوز ان يكون لحكمة واخفى منهما فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها
فهم العقلاء ولو لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وفيه نظر اما اولا فلان ما نقل من الائمة
حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه ظاهر لما ذكروا واصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر
اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا لسؤال ولا لحادثة ولا لتقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر لعدم
مرجوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى واما ثانيا فلان الوصف للكشف او للمدح او الذم او التأكيد
من التخصيص بالوصف [illegible] فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف مطلقا والمراد ليس الوصف الذي يكون للتخصيص لا التخصيص والتقليل

الاشتراك وأما ثانيا فلان الآية لم تدل على ان المفهوم لم يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي
الظن بذلك وهو حاصل بعد ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص قوله وعليه لكن يكون حجة بما ذكر من الدليل بطلان الجواب
عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غير ما ذكر قوله ولان ابي جهاد به
فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل
بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لانه
المسألة من الاصول قوله فيه انه يحمل الحرج في حجر العادة فان العادة ان لا تنكح المؤمن الا المؤمنة ليس بما ينبغي لان في الحجر
العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف بان الغالب هو الاتصاف كون الربائب
في حجوركم فلو كانت الفتيات الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكر قوله في بطون مختلفة بان تكون الولادة
في ستة اشهر فصاعدا قوله اما هنا فلا يصح ان الوارث انما ثبت له الارث وقت الوضع فكان انفصال الولد الآخر بين وظهور الوارث
فيها فيكون لان ولدت الام قوله فارض كذلك لجعل ان يكون صفة وان لا ان يكون لغوا متعلقا بلا اقم فيكون مناسبا للتخصيص بالقسم من جهة انه
تقييد وهذا كما او نفوا التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله [illegible] بان شرط الشيء ما يتوقف عليه
تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فالفرق بينه وبين الانتفائية وبين الدليل يتوقف على الشرط والاخير ما ذكره
المتبول والمرتب جاريين معا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى مما ذهب اليه البعض ممن لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعض ما ذكرنا
اي بناء على عدم علة الحكم لانه اي على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكر من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كان الا بل معلوفة فلا زكاة
ذكوتنا لا يجب في السائمة [illegible] لكن الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يحكم به بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعند الشافعي
يجوز قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور حاصله اما ان الشرط هنا ما يتوقف عليه الشيء في الوجود [illegible] من ان دخلت الدار
فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو طالق هذا المعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في
العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح
النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق
ومحل النزاع هو الشرط النحوي والظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه دل [illegible] ان انتفى السبب فالحكم ينتفي بانتفائه
والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم العطف قوله
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح [illegible] المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات فعندنا لا يجوز نكاح الامة
عند استطاعة نكاح الحرة [illegible] لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي
بلا تفصيل [illegible] بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم [illegible] ان يكون موصولا بالعام [illegible]

في المنزلين أنه نسخ لا تخصيص وذلك لأن الناسخ يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا وتقرير المراد أنه لا يصلح مخصصا إلا إذا
تعرض للاتصال ولا ناسخا أي حكما بعدم الاتصال وفيه نظر لأن عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه وأيضا لم يكن مخصصا ولا ناسخا
يبقى الجواز بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وهذا الخلاف في قوله تعالى ومن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا فلم
تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فإنه لم يدل دليل على ثبوت شيء من الأحكام قبل من الشروط فبقيت على العدم الأصلي قال والمعلق
بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وعدمه في [illegible] قبل الشرط وتحال بجواز نكاح الأمة قلنا التعليق ثبت من حيث دلالة اللفظ وعدم ثبوته في
ثبوته في الحالة قبل ذلك بنص كفى قوله في الآيات المتقدمة في وجوب الصلوة مثلا أما الوجوب يجب أن يثبت بالأمر مع أن إثبات الثابت
محال هذا ابتنا التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى أن الجزاء إن
كان خبرا فالشرطية خبرية وإن كان إنشاء فإنشائية وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزاء كلام يدل على ربط شيء وثبوته على تقدير ثبوت شيء
بحيث عدم دلالة على الإيقاع عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر في الجملة الثانية في الأول ومعنى التعليق
إيجابا بالحكم على تقدير وجود الشرط وإعدامه على تقدير عدمه يعني كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا أو مفهوما
وصار الشرط عندهم مخصصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها وقال أبو زيد الكل يجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط
ساكتا عن النفي والإثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما أصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من اللفظ
ولم يكن الشرط تخصيصا إذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض وكفارة اليمين تجوز تعجيل كفارة اليمين إذا كانت
مالية بأن يعتق رقبة أو يطعم عشرة مساكين أو يكسوهم قبل أن يحنث بناء على هذا الأصل وهو أن السبب ينعقد قبل وجود الشرط وأثر
الشرط إنما هو في تأخير الحكم إلى زمان وجوده لا في منع السببية فإن قيل هذا الأصل المعلق بالشرط في [illegible] يحنث فيه قلنا لما
قرر هذا الأصل في قولنا أنت طالق إن دخلت الدار حتى كان قوله أنت طالق سببا والدخول شرطا أشار إلى أنه جار في السبب والشرط مطلقا
سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط أو لا فإن الحلف عندنا سبب للكفارة والحنث شرط لوجوب أدائها
علينا أنه [illegible] أن [illegible] إن حنث فليكفر عن يمينه قلنا على هذا الأصل يتعلق بقوله يجوز تعجيل الكفارة لا بقوله
فإن اليمين [illegible] وفي البدني لما لم يثبت أن نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على أن وجوب الأداء لا يثبت قبل وجود الشرط الذي
هو الوجوب في البدني إما عين وجوب الأداء أو هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الأداء فيتحقق قبل
وجود الشرط لكونه محلا أصل الوجوب كالظهر كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكاة قبل الحول واعلم أن المذكور في أصول الشافعية ليس
الوجوب لا ينفصل عن وجوب الأداء كما في صلوة النائم والناسي فإنها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجب الأداء بل [illegible]
الأداء في صوم النفساء والحائض [illegible] بعد زوال العذر وأما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق أصولهم لأن الحكم لا يتعلق
إلا بفعل المكلف ولا معنى له إلا الخطاب المتعلق بفعل المكلف [illegible]
بقوله دلالة الشرع على أن الحكم إنما يتعلق بالأفعال دون الأعيان [illegible] الإسلام ومن [illegible] إلى أن الحكم يتعلق بالعين

كما يتعلق بالنفس وفي معنى حرمة العين خروجها من أن يكون محلا للفعل شرعا كما أن حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فلا [illegible] إلى الاعتبار
الحذف أو المجاز وأيضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الخمر أن العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والخمر ممنوع عنه وهذا كما
يقال لا تشرب هذا الماء وهو ليس بيده وفي معنى حرمة العين أنه منع عن العبد تصرفاتها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك
كما إذا صب الماء الذي بين يديه [illegible] وفي الميزان أن المعلق إنما أنكروا حرمة الأعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق
القبيح إلى الله تعالى بناء على أن كل محرم قبيح والأدب ما ذكر في الأسرار أن الحل والحرمة [illegible] في العين [illegible]
كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لأن تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لأن حرمتها لاحترام المالك وهذا لا
ينعقد أن المعلق سببا للحكم إلا عند وجود الشرط والكلام في بيان ذلك طريقان أحدهما أن المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء
السبب لما عرف من أن أنت طالق قبل الوصول إلى المرأة ليس بطلاق وجزء السبب لا يكون سببا فكان التعليق مانعا للمعلق عن الوصول
إلى المحل والأسباب الشرعية لا تصير أسبابا قبل الوصول إلى المحل لأنها عبارات [illegible] ومعنى أنه لا يكون شرط
البيع علة البيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول إلى المحل وأورد على الأول أن الإضافة أيضا ينبغي أن يكون [illegible]
طالق غدا وأجيب بأن التعليق يمين وهو لتحقيق البر وفيه إعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا إلى وجود
الحكم بخلاف الإضافة فإن الثبوت الحكم ما لا حائل دونه [illegible] فيتحقق السبب لوجوده [illegible] إذ الزمان من
لوازم الوجود وأورد على الثاني أنه لما لم يصل إلى المحل كان ينبغي أن يلغو إذا قال للأجنبية أنت طالق وأجيب بأنه لما كان مرجو الوصول
لوجود الشرط والحلال [illegible] التعليق [illegible] كلاما صحيحا لغرضه أن يكون سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده لغا مثل أنت طالق إن [illegible] ونحو تعليق الطلاق والعتاق بالملك تشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه خطب
امرأة فأبوا أن يزوجوها [illegible] فقال إن تزوجتها فهي طالق ثلاثا فذكر لرسول الله فقال لا طلاق قبل النكاح فإنه
الحديث [illegible] لا يقبل التأويل ولا بد من [illegible] أو عدم صحته والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين أحدهما أن اليمين
انعقدت للبر ووضعت للإفضاء إليه والكفارة إنما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا إلى الأسباب [illegible]
إلى ما لا يتحقق إلا بعد عدم ذلك [illegible] وثانيهما أن السبب يقترن بوجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجوب الكفارة لأنها
إنما تجب بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا إلى الكفارة من حيث أنه جناية [illegible]
بدون اليمين فيكون شرطا [illegible] الكفارة بطريق [illegible] والخلف [illegible] البر
والإحرام [illegible] لا يجوز أن [illegible]
الخلف في الكفارة بعد انقطاع العلة [illegible] بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لأن العلة [illegible] لإيجاب الأصل لا للبقاء والخلف
يخلفه في البقاء [illegible] الكفارة [illegible] الإحرام أو الصوم فظهر أن السبب هو الجناية عليهما [illegible] وفرق الشافعي بين الحقوق المالية
والبدنية بأنه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الأداء فينعقد السبب وإن لم يجب الأداء بخلاف البدنية باطل لأن [illegible]

على العباد هو العتاق وهو فعل يباشره العبد بخلاف هو بمنزلة اشتغال الذمة الى اخره فالمال لا يكون مقصوداً ولذلك بل الذمة قابل لها
الواجب بمنزلة ظرف البدن فيجر الحقوق المالية كالبدن بسبب ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعلق وجوب الاداء بالشرط
يمنع تمام السببية فيما حمعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة وهي النفس بخلاف البدنية
وسرُّه في باب الامران الوجوب يحصل عن وجوب الاداء والبدنية اما المال في حقوق الله لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به
ينتفع الانسان وبدفع الخسران قوله وتبين الفرق اما اصل السابع المعلق بالشرط بمنزلة التاجيل وبشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد
وانما يؤخر الحكم بعض الاسباب الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة لا يمنع لمنع البيع عن الانعقاد والملك في البيع
على التبوت لاجل لعائر الثمن بما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت خلاف العاكس لغرض دفع الغبن والغرور
تندفع بدخوله في الحكم بان يعقد السبب وبقاء الحكم لحصول المقصود لكن صار ملكه لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز
ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخير لغرض انما يلي لسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فيما من الاسقاطات دون
الاثباتات فيحتملان الشرط فيتصل بالاصل وهو ان يدخل المعلق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان الخيار الثمن يمنع لحالة وكمال
المعلق ان يدخل على السبب لا فرق بينهما في الاقتصار على تاخير الحكم وحمل المعلق على .. النافع هو خلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر
الى الشرط لكونه من الاثباتات فيقتصر بالشرط تجاوز وهو دوام تحقق وكما انه سوى الابراء والصلح والاسقاطات دون الاسقاطات
على ما سوى من اداء اسباب الحقوق الحكمية للازالة الرق والاباحة الكتاب من الباب الذي اوله فيما الحاكم الكتاب
في المباحث المتعلقة باقسام اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما ومن ذلك مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد له الخ
الا الفهم للحكم الشرعي الاول الخ والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لطلب الحكم فيد اللفظ بالمفيد ليخرج المنوع عن مورد القسمة
ولا يستغنى عن الانشاء بقوله لانه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب فيقيد الاخبار بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر
الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام
في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا منصور فيه فجعلى بين الاحاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتمال لهما امكان
اتصافه بها فان كلا منهما كما يوصف به القول لا يعال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فيوصف
الخبر بها حقيقة لا كما يقول بعضهم باعتبار اللازم المشهور لانه ثم لو سلم ما هية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود
تمييز لفظ الخبر ويعرف الجزم فيه مدلول لفظ الكلام صار لما هو والماخوذ في تعريف الصدق والكذب بعض اما هو الخبر
لا من حيث انه مدلول هذا اللفظ فلا دور واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فالمحكوم
في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي
من غير ان يحمل مجازا على الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يحمل الاخبار مجازا على الامر والنفي مجازا على النهي
فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت الشيء او نفيه عنه فان لم يتحقق لزم كذب الشارع فلهذا قيل هذا الطلب يجوز وهو مجاز

بخلاف

بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يصح اذا حمل الخبر على حقيقته واما اذا جعل
مجازا عن الامر فلا يلزم الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت بالنظر الى ظاهر صورة الخبر فان قلت فما يكون المراد
بتضمن الخبر الذي هو مجاز عن الامر هو تحقق المعنى والجزم خبر المعنى وقد نقل مثل صاحب الكشاف ان الكنايات والمجاز
والمراد لغرض فيض في نفسهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المعنى الاتى حمله انشاء وقريبا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الامر
فهو اما طلب او عن طلب ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر في تحقيقات الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار
الاسلام ولهذا اقتصر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي وقال شمس الائمة احق ما يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء
ومعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال هنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكن مباحثه قوله فالامر قول
القائل استعلاء الى اخره يستعمل طلب العلو وعن تنبيه على ان الفعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس عما هو بطريق الخضوع
او التساوي ولم تشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا نسب الى سوء الادب وعلى هذا الكل
قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجاز عن تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر يدل على طلبه اشتقاق افعل من الفعل
لا النزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل حقيقة عند القائل على سبيل الاستعلاء وعلى الكلام بالعيبة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء
ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه قوله اكفف النفس الا انه يراد
غير كف عن الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضاء وبالاستعلاء ما يكون الامر بمعنى المصدر يستوفيه الفعل وغيره مثل امر به
والامر والمامور وعند كل وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر والتوبيخ والمذكور عكس ليخص اللفظ الاعتبار لكن الاول
انسب لانه قسم للامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح اللغوية والتوبيخ
غير جامع لان صيغة فعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل
على طريق الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليس بامر لان المراد صيغة افعل مراداً بها جانبا ودرما عند الاكثر
لا ما يقول في تكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر لان بعض ويرد على عكس التوبيخ قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او
حكاية عن الملك المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل فلنا مثله لا يعد في العرف بقول هذا القائل الامر
بل هو مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته قوله والامر انما يوضع اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى
الكلم صيغة والسبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وصيغة
البعض حقيقة بكونه مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والنية والصفة والشان
لتبادر الذهن عند اطلاقه الا من الامور وقد اختار المنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول
والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع لم يلتفت اليه واذا كان الامر
حقيقة في الفعل اتفاقا فلا دلالة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عم ايضا يدل على الايجاب فيكون له امر

وقيل انه للاباحة وقيل انه للتحريم اذا لم يستعمل عندهم يقول بعموم المشترك لكونه موضوعا لكل امر شامل للقول والفعل فالقول بكون فعله عم
للاباحة فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عم فعل وكان لنا سهوا وطبعا او خاصا به فلا يكون اجماعا وان كان بيانا
لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبي عم بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض
نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار ولكن البحث مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متوقع عليه وهو ان فعل النبي عم
للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد الفعل لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم
فشاع زعم في الامر انه جمع بين المرأتين واسال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي فلما حين شغل عن اربع صلوات
يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص فعله اوجب الاتباع وهو مع كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا
الرسول ان قوله فوجب فالا فلا حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل لكنه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل ثبوته
بادلة ثابتة على ليس منقل قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على صفة احتج المص على بطلان كل منهما مع الاتيان الى الجواب
عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا
فلو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لان الاخلال بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والتجوز وان كان خلاف الاصل الا
انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لانه يحتمل كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك
لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس مشتركا بل متواطئ الثاني ان الامر لو كان
حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بانه يقال فعل فلان ولم يصدر عنه صيغة افعل فيصح
عنا ولفظ ما يقال انه لم يامر به والدليل الاول اتم لان الكل انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالمعنى الذي
مصدر فعل يشتق منه امر يامر فعل وبابه لما يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل الكثير وهو اسم بمعنى الشأن
ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعمالا وعلى اقتضائها الفعل
بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والحاصل ان الاول مما يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر بمعنى الشأن
والثاني مما يطلق على الشيء الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون
برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من اطلاق
وقد يقال نسبة الداعي الى الفعل بالامر من الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المخلوق خلقا والمقصود بالشأن الذي هو مصدر
شأنه اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية هو القول على ما تقدم قوله فاتبعوا امر فرعون
اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز قوله سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة
في الفعل بحثا لغويا بما يمكن اثباته بالنقل عن اهل اللغة او الشيوع في الاستعمال واشتغل بالجواب عن الادلة وهو كون الفعل موجبا
او غير موجب باطل التوزيع او الوزع ثاني والدليل ثالث اما الاول فلان الدليل المذكور على كون الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص

للايجاب

للايجاب ولا يدل على ان كل امر بمعنى الفعل للايجاب على ما سيلحقه بيانه وايضا المص على ان الفعل غير مراد بالقول المراد اجماعا فلا
يلزم المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب
قوله لان لو فعلنا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر مع الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما سنقرره واما في هذه الاية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال
كون الفعل موجبا فلانا نعرف الوالي مع الحاد والمدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب
اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال
الاشتراك واطلاق التوليد على توافق التوارد في الدلالة على الايجاب على الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين
لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني العبارات لا الغروس واذا ثبت المنافي فلا يلزم زيادة على ... يكون الدال على الايجاب هو
القول لا الفعل وايضا التخصيص بالامر اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيحسن ان يختص بالصيغة لا
يحصر بغيره كالمقاصد الاخر والاستقبال لا يحصر الا بصيغة وكلاهما منتف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفائه بالمعاني
في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع
النبي عم في افعاله التي ليست سهوا ولا طبعا ولا مختصة به للادلة الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يستدعي اتحاد الدال عليه بل تعدده
لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما اشتد اليه الاهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع
فلان كون فعله عم موجبا مستفاد من قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا نفس الفعل والا لما احتيج الى الامر بعد قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المص تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث يقتضي عدم الخصم
والاولى ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل والموجب هو القول لا الفعل ثم عارضوا تمسكهم بالسنة بما روى
ابو سعيد الخدري رض انه قال بينما رسول الله عم يصلي باصحابه رض اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم
فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك فالقينا فقال عم ان جبريل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم
المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي انه عم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك فقال عم
ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم وبما قال الامام النووي انهم ابتعوه في جميع افعاله
اتباعهم في البعوث ليلا ولم يخالفهم في البعث ليلا قوله وموجبه لاكونه عن بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرعا وبيان
ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اي لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك في مسائل نرجح اصحاب السابع الى ان موضوع الامر اي الاثر
النافية بالوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة و
الاختيار بوقف التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عندي في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع
بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وقصد الغزالي وجماعة المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب

فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا او معنى قوله التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب
لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه متعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف وهو قريب
من الانذار مثل قوله تعالى فمن شاء فليكفر وكذا الانذار ابلاغ مع تخويف كقوله تعالى قل تمتعوا والامتنان على العباد نحو قوله تعالى كلوا مما رزقكم وقوله تعالى
ادخلوها ان الحمد للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله تعالى القوا ما انتم ملقون جعله للتحقير لانه استحقار لتلك الملقاة كانها لاجل ... والتعجيز
من سائر المحالات التي لا ترجى وقوعها في حصولها وقوله تعالى كونوا حجارة للتحقير في مقابلة التعجيز اليابس بدلالة الحال والتكوين ...
قوله فلما ابطل دليل الوجوب بانه منقوض بالنهي فانه لما استعمل المعان مع ان موجبه ليس الوجوب للحكم المعروف بان ...
ولا نفعلوه ادانهم عارضه بانه لو كان يوجب الامر هو الوقف لما كان يوجب النهي ايضا الوقف لانه امر بالانتهاء وكيف لا والسعي ...
ثم ابطل المعروف الفاعلة بان الاضمار يوجب التوقف يوجب الا وانه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لا احتمال تبدلها في السابق
او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال النسخ او خصوص او مجاز او اشتراك لكن ان الاحتمال انما
النشأ ناشئ المعاني الالفاظ ... وكذا ان الامر محكم في احد المعاني لا بحمل على اصالته ... ظاهر في الوجوب مثلا وتحمل
الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه ما لم يوجد صارف عنه ... اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في
النهي لاشتراكه بين طلب الفعل وطلب الترك لا ناسخه ذلك ... التوقف في الامر يوقف على المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب
او راجحا وهو الندب او غيره ولكن مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي يوقف على المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم
او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل والتوقف في كل منهما نوع في احتمال ما لا يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل
ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على نفي المعنى وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال ...
احتمال تبدل الاشياء واحتمال الالفاظ ... معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة ولا تعتذروا ... واكثر النسخ وفي
بعضها لا تعتذروا والحمل ... سقط ... من قلم الكاتب والصواب ان يكتب او بيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس
نحو ولا تعتذروا وهذا الاحتمال لتلك المعاني والتوقف ... بطلان الحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لا
التوقف في صيغ الطلب هو الايجاب والاستحباب كما يحمل بل فلا يدرك الا عند عدم الدليل وهذا ينفي القول بالاشتراك كما في مسألة الوجوب
والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله وعن الاباحة او عن الثلاثة وعن التهديد على ما نسب الى الشيعة ونقل عن ابن سريج ...
القول بالاشتراك مع بين الوجوب والندب لان موضوعه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا ... بين الوجوب
والندب والاباحة على ما نسب الى المرتضى من الشيعة فان موضوعه الاقتضاء واحد وهو الاذن في الفعل ... القائلون بان
موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ... اصحاب ... الاباحة لانه الطلب في ... الفعل وادناه
المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي رحمه الله انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من
رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة ... الامر الا على الرجحان وقال اكثر العلماء

انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال الا الناقص بالمقيد ... وهو في جعلها للاباحة او الندب جعل للمعاني
اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولان كان هذا انما يثبت باللغة بالنقل الصحيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص
فايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية نحوهم
وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة يحب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان
لانه المتبادر الى الفهم لا اعلام اعتقاد حقيته ولا حمله على غيره بدعليه بان يكون للوجوب اي الندب فانه يحمل على غيره تعالى في النهي فلا نعني
كما اذا اعرض عنه وان قد صنوا باه متبوع عليه ما لمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله او امر الرسول عليه السلام ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض
اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فوق الا انه للتحذير عن مخالفة الامر وانما تحذير بكل ما كان ... خوف العقوبة والعذاب في
لا معنى للتحذير عما لا يتوقع منه مكروه ولا مكروه في مخالفة الامر الا من خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا حذر
في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم لو ثبت وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين يخالفون وهو اول المسألة وعن النزاع في ...
بعد ... كونه عاما ... وهو ممنوع بل ... ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب انما النزاع في ان الامر هل يستعمل للاحكام
في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل لقرينة السياق وانه لا معنى هاهنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب ...
مفصلا من بعد ... يكون ... فلا مطلقا ... بعد ... كونه مطلقا ... للوجوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع
في انه قد يكون للوجوب بمجاز المعونة والقرائن والاوامر ... المعهود من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد ... ان يكون
في الله الامر صار اما ... للواجب ليحقق الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة من امرهم التقدير فيهم لمؤمن ومؤمنة يحمل العموم بالوقوع في سياق النفي وقرينة لله ورسوله ... للتعظيم والنفي
ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا وان يتمكنوا من تركه بل يجب عليهم الطاعة وجعل اختيارهم تبعا لاختياره ... الامر
يدل على ... الامر ... الرطب ... اذا حال ... فاكرمه وهذا اولى من القول ... في سياق النفي لا بد معنا
من بيان ... الحكم ... ان الاية ... قول الكافر قوله تعالى ... ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او
فعلا ... قوله ... فقضاهن سبع سموات اي خلقهن ... الاسناد الى الرسول ... هذا المعنى فتعين الامر
واما الاطلاق على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز ... ان المراد من الامر هو القول دون الفعل
او الشيء على ما ذكر ... قوله اذا قضى امرا ان اراد شيئا ... فلا ... ضمير المؤمنين ... ولو
حكم بفعل او شيء ... وهو ... الاصل ... بعد ... لا ... نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم ...
فعل الشيء او اباحته ... نفي الخيرة ... ان يكون الحكم ... يوجب نفي الخيرة ... الامر بالشيء ...
نفي الحرج للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر ... العموم المخصوص ... للمصدر
او نفس الصيغة سواء ... المصدر او ... الحكم من الايجاب او ... ان المصدر بمعنى اسم الفاعل

كما يقول جابر رددنا الكتاب والجني ذكره بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد . ان ما منعك من السجود على ان لا مزيدة او ما دعاك الى ترك
السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر
للايجاب لان السجود تاركه الذم والا فله ان يقول انك لم تلزمني السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت سلمنا ان الاعتراض على
الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع انه صرف عن استعمال الامر للايجاب وانما النزاع في كونه حقيقة فيه خاصة فلعل اطلاق قوله اسجدوا
لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب
وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون حيث ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب
اي تعالى بالشاهد يعني ان المراد بالشاهد هو امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة
عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة
وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى
نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات
والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب
التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد
من ان يتعلق بالمعدوم بمعنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك ويتم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى
يحتاج الى المخاطب ثم المذهبين الاسوا الى ان قوله كن يكون مجازا او حقيقة يكون للوجوب والحدوث اذا امر هذا الامر على
كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث البتة وجد الامر بالوجوب يتحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه
جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجوب مقصودا
بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فنقول جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا لا بد ان يكون الوجوب مرادا بامر كن فيكون مرادا
بجميع اوامر الله تعالى لانه لا قائل بالفصل لان معنا قبولا الفصل كونهما متعينين للفصل وعلى هذا العكس الآن المراد
في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة
واولى من كل امر من الله تعالى طلب الكون بحيث تكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف
الا انه لو جعل الوجوب والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم انعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به
وان لا يحدث الفعل منه اولم يشا الله تعالى في امر الايجاد حق بطل ما عرف التكليف اذ لا بد ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان
ضروريا بما يعلمه الله وما تشاءون الا ان يشاء الله والا لاتصاف ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجوب مرادا في كل امر تكليفي
بل تعين لزوم الوجوب للامر لان لزوم الوجوب لكن لان الوجوب يفضي الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب

بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل انه ذكر فخر الاسلام ان عبارة الامر توجب وجود المامور به حقيقة باعتبار
كون المامور مخاطبا مكلفا بوجه التراخي الى حين الحاجة فاعتبر المعنى وانتقل بالامر الى ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب
خلفا عن الوجود ولكن بتراخي الوجود الى حين اقتضائه فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود والارادة مجازا
في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة
وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه طلب وجود الفعل وارادته مع المنع من النقيض وهو الحاصل الزام لكن من العباد
لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية
في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل فالاولى لزم على الاول وبعض على
الثاني ولقائل ان يقول لا نم ان حقيقة الامر في اللغة ارادة المامور به بل طلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل
المامور به او لا يراد به ولا يكون له الاطلاع الحمل ولا مانع بالوقف بين او لارادته تعالى ونكل ارادة العباد في نفس مدلول اللفظ وانه
بان اوامر الشرع مجازات لغوية واتصالها الى ان امر كن طلب وجود الحادث وارادته يكون من غير تخلف وتراخ ولكن ازليا لزم
قدم الحوادث واتصالا ان ازليا ثم قرينة تعلق الارادة لوجود الشيء على ما يجيء عن الاولى فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل
لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق
الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها الا انا لما تركنا المطلوب والوعيد على الترك دليل الوجوب
ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من ابن نعلم ان الوعيد والذم
على ترك المامور به ولو سلم فمن ابن نعلم الوجوب مطلوب الامر لكل من يترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما
دلالة الاجماع على موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل اللغة على ان من لم يطلب الفعل مع المنع عن تركه
لا يطلبه بمثل صيغة افعل يعد عاصيا لطلب الفعل جزما وهو الوجوب واتصالهم بذلك العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب
من غير نكير وهذا العمل كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسلك اصحاب القائلين بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء
بعد حظره وحرمته فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلالة على المذكورة فانا لا نفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول
الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والوارد بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل
بالاباحة والوجوب او المندوب نادر لا يبدلا من دليل وقيل للندب لان الامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف
عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة لان الامر بالاصطياد بعد الاحلال
وكذا بان المال الحرام لا يخرج الفاعل عن الكلية اما ان ثبت الندب والاباحة في الاية بقرينة الوقتية مثل الكسب
والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله فابتغوا
من فضل الله ليس لطلب الدنيا وعن رسول الله عليه السلام انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا

واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف
وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض لا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة مسئلة قال فخر الاسلام اذا
اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص هو مجاز والظاهر ان مراد الاصل وليس صيغة الامر
لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعدما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك احتاج القول الاول وهو ان الامر حقيقة
اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا الرجح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بنفي النفع مثل ما لو ترك صلوة الضحى او
صوم ايام البيض فلا يجزئه لا دلالة في هذا على كون صلوة الضحى او صوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ
الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة للاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا
وقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا
للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص وفي المباح ليس مامورا به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب
طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا
في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند
الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام ومعارضه لم يكن مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك
بل يجوز ان يحصل بغيره فلا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا من امور محصورة متعينة والمباحات التي
يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فيه انه جيد كلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي
والجصاص فلهذا ذهب الى ان رجحه الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واول كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب
خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع
الاستثناء ولا يخفى فساد هذا التاويل وبل ظاهر البناء لو ادى الى ابطال المجاز بالكلية اذ يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي وبالجملة
في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة خصوص او ما وبلا كون اللفظ المستعمل فيما وضع له مجازيا على انه
لا بد في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والحاصل ان الكل لما انه لان الغير لا يوجد الا ان يوجد كل منهما بدون الآخر
وعسى وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فمعنى اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له الا انه مع خارج عما وضع له مجاز والا فان استعمل
في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما
فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعمال لكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة
فذهب البعض الى انه استعمال بجامع اشتراكهما في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على
التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة متقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع
الترك فلا يكون جزءا له لاستحالة تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لاستحالة صدق احدهما

على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالحيوان والنبات فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة بجزء جواز الفعل ليكون من الوجوب بمنزلة الجنس بل
الكل انواع متباينة داخلة تحت جنس هو الحكم المختص بالوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه على التساوي واليه اشار فخر الاسلام ان معنى
الاباحة والندب من الوجوب حقيقة في التعدي كانه قاصر لا مغاير لم يجعله جزءا فامر الى التحقيق وذهب البعض الى ما اختاره فخر الاسلام
وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة
انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا ليكون المجموع مدلول اللفظ فان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز
الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير
دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه والغالب جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل
جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز
الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قيل الوجوب نوع من الطلب الدال على طلب الفعل
ومنع النقيض والاثر الثابت شرعا كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب
فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما تقرر في المحصل من ان عدم المعاقبة جزء له وهو مبني
على جواز الفعل ممنوع بمعنى منعه قلت هو مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم
الحرج في الفعل وفي الترك وان المأخوذ فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل عموم الحرج فيه وكونه ماذونا
فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بمن الصناعة الا يرى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان الوجوب
مثلا هو المدلول المطابقي للفظ بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع من الترك فان قيل فقد صرحوا باستعمال
الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا فرق في حمل كلامهم على ان المراد انه مستعمل في جنس الندب والاباحة عدول عن
الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز
ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل وجوبا في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما
في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على خصوصية الانسان كما الحق مثلا فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فيه
كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك
او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس
بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصه وما قيل لا يجزئ على المعاملي
المتنفل التوفيق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لان مدلولهما جواز الفعل

مع جواز الترك فان قلت معنى هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذا اريد به مستعمل في جواز الفعل وكل ما اريد به يكون للندب
انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة حالية او لفظية [illegible] والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا بريء حيوان ناطق حيوان فان هو لول
اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير لا خفاء ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرناه في التحقيق ولا بعد هذا اذا
استعمل بمعنى ان الوجوب مع عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فان تعلقه يظهر ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما
فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك
ودليل النسخ لا ينافي الجواز اذ الجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق
واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب
على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلول المجاز فلا يتعدد بنسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير
اللفظ مجازا او صحيحه ما مر على اختلاف الروايتين حتى يلزم انقلاب اللفظ الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد فصل عموم
الشيء شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب
به المداومة وان كان موقتا كان ايقاعه في ذلك الوقت حتى الموصل صلوا اصلي [illegible] الى العسل وكل في قبيلة [illegible]
في شهر صلوا وصوموا الاسماء العام الاول في زمان او يتعرضان في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار او عام
الشرع ما يستلزم به العموم التكرار ولهذا يتعرض نحرير المحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين
وصحح افراده ما لا خلاف في ان الامر المقيد يوجب العموم والتكرار او الخصوص والمرة بمقداره وكون الخلاف في الامر المطلق
اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلانه على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من
اطلب منك الضرب على ما هو ان الطلب دون الاخبار عنه وسنوضح جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس فهم من اهل اللسان
فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد ولا تعال الوقف لما سأل لانا نقول يعلم انه لا حرج في الدين وان
الامر بالحج على موجبه من التكرار لحرج عظيما فاستشكل عليه فسأل وجوابه اما لا انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتبار الحج بسائر العبادات
من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج معلقا بالوقت وهو متكرر
وبالسبب وهو البيت وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل سراقة واما في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق بالامر
حديث الاقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل
عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال عليه السلام لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم وقال لو قلت نعم لتقرر الوجوب في كل عام
على ما هو المستفاد من الامر فكان معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع التاني مذهب
الشافعي وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله يعني انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما فيقال اضرب
مطلقا او متكررا او مرات وهو كالعام في سؤال الاقرع ومن عرف بمختصر ان اطلب منك ضربا او ايقاع ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن تحتمل ان يراد المعهود جوهرة

بدلالة الوصف فيتغير العموم ووجد النميم وقوله كحمله با عسارا لمعهود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو
انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف هو دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب
لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط
بخلاف السبب فانه يستلزم وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون محل النزاع لا يتفق لقوله
المطلق الامر لان الخصم لم يدع ان المطلق الامر للتقييد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او
المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك ولا لا اشكال وحاصله بيان ان الامر المعلق بشرط او
الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب حتى لا يثبت الا بدليل كما هو الصحيح في مسلك انه طلب الراد نظيره نفسك لها
عبرة التقويم على هذا المذهب بان المطلق لا يحتمل تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان من كتب يؤثر المعلق في
اثبات ما لا يحتمله اللفظ فلما ليس ببعيد وان التقييد بما يعرف التقاطع وقوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب
الوقوع في الحال واذا علق بالشرط بنا في الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل
العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر
اللحم لا يحتمل الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارج لتكرار السبب مثلا وتواضع بوليس للامام رحمه
المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع
على اقل جنسه ويحتمل ما بعده عقلا ويحمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر دال على مصدر منكر والمنكر لا يقع
العدد بل على الواحد ضعيفا وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا لاعم المجموع من حيث هو مجموع فانه تعالى الحيوان جنس واحد من الاجناس
والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الافراد او الجزئيات لا تمنع الوصف بالاعتبار وهو محمر فلا يثبت الا بالنية فان قيل
لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله
مطلق اللفظ ولهذا قالوا الواو قرن بالصيغة ذكر العدد والايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو ماتت المرأة قبل ذكر العدد
ثلثا او واحدة وهو ما ينبت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الوقوف في طلقي نفسك في قولنا اي ذلك في معنى الاقتضاء وكحاله ان
سول لام ان المؤنث لا يتعدى العدد فان المؤنث المفرد بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا يعني مجموع الافراد
فان زعم انه ايضا واحد اعتبارا هو المطلوب لانه لا يتعين باحتمال الامر للعموم والتكرار سول ان الايقاع كل فرد من افراد الفعل
وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما دفع توهم على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة حكم قطع يسار السارق في السرقة الثانية
وكلام القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل
اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدر لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه

وضم لم يحتمل المصدر وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الاول يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بخلاف المصدر الثاني يدل عليه الامر
فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يحتمل ان يراد الواحد الاعتباري الاول هو مجموع السرقات والا التوقيف قطع اليسار في
على آخر الجنس اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حين وهو باطل بالاجماع ثم آل الواحد سرقة واحدة وقطع يد واحدة بالاجماع فالحكم الاول سرق
والتي سرقت سرقة واحدة لتقطع من كل واحد منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود ايمانهما
فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق
وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ان هذه المسئلة مع مسئلة مصدر الامر في ان الواحد الجنسي متعين للاجماع على ان لا يقطع بالسرقة
الا يد واحدة وقطع اليمنى مراد اجماعا فلا تراد الاخرى على قطع اليسار ولا نافلة النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل ليس له
مثلا تمام وعموم ليصح عموم المصدر فيه ولا اسناد تمام المقدر الواحد الجنسي بالمجموع وجوابه ان المراد وجه المصدر بالنسبة الى كل
فرد من افراد السارق مثلا قوله فصل لا انواع في اطلاق القضاء والاداء يجب الله على الانسان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة
والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول وربما يجوز ذكر وأما بحسب اصطلاح الفقهاء فقد يختار الصانع
مختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا
والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه كما في
صوم النائم والحائض فلا وجوب عليهما عند المحققين وانما وجد السبب لوجود الصلاة كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب
والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا تكون اعادة على الثاني لان طلب
الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه
متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا
متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء
صلوة النائم او الناسي عند التذكر وقد قيل في وقتها المقدر له ثانيا لا اولا وعند اصحابنا الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا
كان او غير موقت فالاداء تسليم عين الثابت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم
ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب فيصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف
من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان المعنى تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لان السلم عين ما علم ثبوته بالامر كنقل الصلوة فوقتها
او ابتداء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة فعلى هذا الاحاط بما ثبت في الذمة الى ان
شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فادى فحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر من ان يكون ثابتا بصريح الامر كقوله
اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وفي تسليم العين انواع المتروك الاخبار والاغراض الجادة والانيان
بالكل العبادات خالية عن العبادة بوجوبها وتسليم اليوم بغير التعبد بالوقت ليعم اداء الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات وآثار السالب ما لا ثبوت الواجب

ليعم اداء النوافل وآتم في القضاء الوصف لانه بني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فانه
فصار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض ايضا وتبعهم فيه مثل الواجب لا ما يكون
عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولا بد ان يكون من عند نفسه من حيث الوجوب وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه
من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهر يومه لا يصح مع ان ... بخلاف صرف النفل الى الفائت وهو اولى فان علم ...
الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء لكن المباح ليس بمأمور به عند المحققين
بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وندخل في حد الاداء النفل لانه
وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل الامر حقيقة
للطلب الجازم كان سوا ان النفل ليس من الاداء بالواجب ولذا جعلنا من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا
على الترك او مبا وبالرخصة في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهذا
معنى المندوب اداء حقيقيا ليتسلم عين الواجب او المندوب فلا يحتاج الى ... الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء على
كالاصطياد مثلا اذا ما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على قول من يجعل الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر
وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام ... في الاباحة والندب الحقيقة مشتركة بين
الوجوب والاباحة والندب لفظا او حقيقة موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاختص
بقول من جعله حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وهذا كلام ... على ان المراد بالامر هنا لفظ الامر
لا صيغته وانه انما اشار الى ما سبق من الاختلاف في ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او ما
لكن المحقق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر
مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي قوله
ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط
الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم واذا قضيت الصلوة وكقوله اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس وانما لم
يعد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه
ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عن اللزوم وذلك في تسليم العين دون المثل قوله والقضاء الا فلا في ان القضاء يجب بنص مقصود
يكون سببا جديدا واختلفوا في القضاء هل يجب بمثل معقول فقيل القضاء يكون بسبب جديد اي نص يستقل مغاير للنص الوارد في وجوب الاداء
عبارة الكثر ان الخروج بان المراد بالسبب هنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام
في انشاء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج
الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت اعني قربة شرعية بخلاف العكس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل ... مقام ... الحكم

وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين لم يثبت مشروعيته في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التكبير
التشريق ومنى ايضا قوله فاذا فات شرف الوقت لا يوصل الى الفعل الذي عرف كونه قربة مثل الانبغي ان فلا مدخل للوقت في مقادير
العبادات وهيئاتها واسباب المانع بينها لان العامل الوجوب بتغير صدد ذلك لان شرط الواجب لم يوجد شرعيتها فصحة لانا نقول ان
قضاء لكونه استدراكا الى الوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واتضح الوفق الكا بان الفعل لما وجب في ذمته بسببه لم يوجد الدال عليه
لا يسقط وجوبه بخروج الوقت في الحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يجب فيه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يؤثر في كل الامتثال
وبه يؤخره علمه من القصد واخيرة سوله ولو سل من عقل في الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر
بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه فلما يفتقر الفوات على ما تحقق
في ضمه وهو ادراك شرف الوقت وبقي اصل العبادة مقدورا مضمونا يطالب بالخروج عن عهدته بان يؤدي اليه ما هو مثل
له في وقت اخر وما ثله في الهيئات والاركان رعيا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز التفضيلة قال الواجب
بعينه لا يتغير بدون ان الواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا ثم اذا كان القضاء مقصودة والوقت ليس كذلك لكن
المقصود بالعبادات هو تعظيم الله ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات واشباه التقديم على الوقت انما هو لا سقاط
تعدم الحكم على السبب قال قيل الغايات تقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الغائب قلنا هو تحقق الاثم وما بلي
بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان بعد انتفت في غير العمد لقوله عم رفع عن امتي الخطأ
والنسيان وثبت بتحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب بغير عذر وقد ثبت الظاهر من كلام القوم ان المراد
الاية والحديث في هذا المقام التمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصرح به في الصلوة
لما بينهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع قد جعل ادائه
غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت اخر من غير تعرض لشيء اخر بل مع ايمائه الى انه بمنزلة الاداء في وقته ويمكن
ان يكون مراده الاستدلال بهما على عموم على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه في انتهاء الكلام على ما في
فان هو ما لحق بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج
الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادات فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما
بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة
ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل
للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس يظهر ان يثبت
فيكون بقاء وجوب المنذور او الاعتكاف ثابتا بالنص كما انه في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا بتعار
لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له وكنا قاطعين بان من قال لعبده صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه يكون اداء

بمنزلة ان يقول ثم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم
وما يقاع في يوم الخميس فاذا فات بعارض فيه يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه وهو لا يلزم العصيان فصوم
يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء ولو ان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر شهرا
الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان اخر فكتسبا بالقوة
فلما الزم فلولا ان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك في رمضان الاخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه
وكون الاعتكاف فيه صحيحا والا لم يعلم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة
ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا وظاهر هذا النوع يشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو ليس الحكم الا النص الدال على
الحكم والاولى ان المناسب ان يراد بالسبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو ما اشبه المنذور على
الصوم والصلوة من النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال لو كان سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب
المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي كلام فخر الاسلام اشارة
ضعيفة الى هذا المعنى او يقال هذا التمثيل لايجاب الشارع النص على المكلف تابع لايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء
فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وتبيان فخر الاسلام
ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف الى ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان لعارض شرف الوقت
وما ثبت بشرف الوقت وقد فات لم لا يمكن من الكتاب مثله الا بالحيوة الى رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات
فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا بالاطلاق وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط
بالنقصان والرخصة الواقع بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى حتى اذا عاد ولم يبق في رمضان اخر الا قوله يعتكف صوما
مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عم لا الا بالصوم والايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا به ولا
تكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء
لاجلها وتركه وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت
لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت
لما امكن اداء الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف
وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام ساير الايام وهو لم يثبت القدرة الا في الكتاب مثل ما
من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لعجز المكلف فبقي الاعتكاف مضمونا بالاطلاق
اذ لا عجز عن اطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة قبول وجهت هي شرف الوقت وهو لعجوز عن ادراك شرف الوقت
فبقي اصل العمل مضمونا بشرائطه وكان هذا السقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا بالاطلاق احوط الوجهين

اللذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بأن يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر
وجوب القضاء مع رعاية جانب شرف الوقت وذلك بأن يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كون أحوط الوجهين هو
الأول أن جانب شرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان السابق والوصف الواقع بشرف الوقت أولى باحتمال السقوط
والعود إلى الكمال الذي هو الأصل في الاعتكاف وهو أن يقترن بصوم مقصود مخصوص به وإذا أعاد الاعتكاف المنذور إلى الكمال لم يتأد
فالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولأنه وجب كاملا فلا يتأدى بالناقص ووجه أولوية سقوط النقصان
أمران أحدهما أن الإنسان في العبادة أحوط في تركها والخروج عنها أولى من تركها وزيادة في جبر النقصان فسقوط النقصان فيها
يكون أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون
أولى وثانيهما أن موجب سقوط الزيادة أمر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان أمران أحدهما
خوف الموت والثاني النذر بالاعتكاف أما الأول فلأن خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف على الفور وذلك لا [illegible]
بسقوط النقصان وإيجاب صوم مخصوص به وأما الثاني فلأن الاعتكاف شرع بصوم لا أثر في إيجابه حتى لا يسقط [illegible] بالنذر
بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو يوجب سقوط النقصان فإذا ثبت ما يثبته خوف الموت وإن ثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر
مع تحقق ما جعله الشرع سببا ولكنه أدنى إلى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لأن المراد بالإثبات
هنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والإيجاد فإن قيل الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام
الأثر بانعدام المؤثر قلنا لا نسلم [illegible] السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه
كالصلاة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وقد [illegible] الإيجاب على ما بيان أن
سقوط [illegible] لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود [illegible] لا دليل وذلك لأن النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود إلا أن
عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع [illegible] اللام على أنها
الداخلة على الجملة [illegible] النقصان والرخصة [illegible] المراد بها عموم
وجوب الصوم المقصود [illegible] رمضان [illegible] بتنكير الوصف [illegible]
الناصر [illegible] رمضان [illegible] الاعتكاف [illegible] الآن
قوله [illegible] في شهر رمضان [illegible] رمضان [illegible]
الكائن [illegible] رمضان [illegible] الحذف للتخفيف [illegible]
شهر رمضان [illegible] شهر رجب وشهر شعبان على الإضافة [illegible] وسقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود [illegible] أن سقوط شرف الوقت
يوجب وجوب صوم مقصود لأنه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت [illegible] سقوط النقصان [illegible] وجوب صوم مقصود

فيكون موجب السقوط موجبا له أو أفضلية بشرف الوقت فضيلة [illegible] فوت الاعتكاف مشروع في الشهور الأخر [illegible] لا يوجد
إلا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فإن فوتها نادر لا يكون إلا بنذر الاعتكاف في رمضان وقد قرر في بعض الحواشي [illegible]
[illegible] أحدهما إيجاب القضاء في صورة الفوات [illegible] وجوب الأداء [illegible] الإيجاب بسبب جديد هو التفويت والآخر [illegible]
عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما إذا أحدث [illegible] رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم [illegible] أحدهما
إيجاب القضاء بصوم مقصود والآخر إسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر إيجاب الصوم [illegible] كما هو إحدى
الروايتين عن أبي يوسف والأول أحوط [illegible] إسقاط النقصان وإعادة الواجب إلى صفة الكمال بإيجاب [illegible]
أصل الواجب [illegible] الدليل المذكور لا يدل على أن الوجه الأول أحوط [illegible] الدليل هو
عدم التأدي في رمضان الثاني [illegible] أن يكون الوجه [illegible] الأحوط هو التأدي في رمضان [illegible] بأن يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكر
[illegible] الوجوب بسبب جديد [illegible] القضاء [illegible] ولا سقوط القضاء [illegible] الذاهبون إلى [illegible]
بأن المذكور ليس [illegible] الأحوطية [illegible] إيجاب القضاء بصوم مقصود على أن الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد
تسقط بزوال الوقت [illegible] الصوم [illegible] فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم [illegible] إلى الكمال أولى لأن الأول عود
من الكمال إلى النقصان وهذا عود من النقصان إلى الكمال ومن الرخصة إلى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد إلى الكمال لم يتأد في رمضان
الثاني ولا يخفى أنه [illegible] اللفظ [illegible] والأداء قد سبق أن المأمور به إما أداء أو قضاء ثم كل منهما إما محض أو [illegible]
أن يكون فيه [illegible] وإلى هذا أشار فخر الإسلام بقوله [illegible] يتنوع نوعين ولكل نوع منهما يتنوع نوعين [illegible] الأداء المحض والقضاء
المحض [illegible] لأن الأداء المحض [illegible] بجميع الأوصاف المشروعة [illegible] الكامل [illegible] والقضاء المحض إما أن يعقل فيه المماثلة
فقضاء بمثل معقول وإما أن لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول [illegible] فخر الإسلام [illegible]
ولكل منهما ثلاثة أنواع فالأقسام بحسب الإجمال أربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة إما أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد فيصير
اثني عشر قسما [illegible] الكامل والتام [illegible] بالقضاء
قسما [illegible] الأداء [illegible] كامل أو قاصر [illegible] بالقضاء
كالجماعة [illegible] من المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح [illegible] قاصر [illegible]
[illegible] أن يؤدى بالجماعة وهو الأداء الكامل [illegible] وهو الأداء القاصر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بالقضاء [illegible]

او سبقه الحدث خلف الامام فتوضا وجاء بعد فراغه

وان صلوته فيفعله اداء باعتبار كونه في الوقت وقضاء باعتبار فوات ما التزم من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام
من المتابعة والمشاركة مع تمثيل الاصل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان التزم في حق الاداء
مع الامام فانه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر فجعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام قضاء لكونه خلف الامام ولما كان
اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله في الوضوح انه لو اقتدى به خارج
الوقت لم يتغير لكان قوله وقد فرغ حال الفراغ اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة تكون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير
لانه مبني على الاصل سواء تغير به نفسه لا نعقاده الحكم لا يغاير الاصل قوله واما القضاء نوع كذا اما محض كقضاء معقول او غير معقول
واما غير محض قوله وثواب النفقة للحج شبيه الى دون العامل الحج ينبغي المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات
البدنية الا ان في الحج مشابهة بالمال من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة تقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الآمر
وكلام المدرسة انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وكلا المعتمدين قالوا ثبت الآمر مباشرة الافعال والعبادات وكذلك الانفاق
والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان الخبر اما للتقصير او للحج والثواب ليس شيئا منهما قوله ولا يقضي بعذر
الاركان الغائبة في الصلوة ولا صفة الجودة الغائبة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل
لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة الاركان او يقضي نفس الركن بجهته الاعتدال وفي قضاء
دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول قوله فعلقنا
بالوجوب احتياطا الى لا انا باشا ولا دلالة على المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مشكوك لا معلوم الا انه علي تقدير التعليل بالعجز تكون
الفدية في الصلوة اصلا واجبة بالعكس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون مندوبة لكونها حسنة فيكون العمل بالوجوب احوط وترجى
قبولها وانكارها ذلك الى الزيادات في فدية الصلوة بجزية انشاء الله قوله وفي الاضحية عطف على ما ذكره في الكلام الى العلماء بوجوب
الفدية في الصلوة لما ذكره بوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات
المالية التصدق بالعين فالتعليل النقل الى ذكر المجوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطيبا للطعام بازالة ما
شرع على مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام بالاراقة فيتحول الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله بما طيب عن عما كما تمون على
الكرام والسوي فيه الغني والفقير الا انه يجتمران يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت لم يعد بالتعليل
المنقول ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق
بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة اولم يعين شاة اصلا ليا في باب العبادات واخذا بالمحمل الاعمل بالقياس
فيما لا يعقل معناه قوله لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بحلول ايام النحر فان قيل كيف ينتقل الحكم الى الصوم
فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فعذره على الصوم قلت لا كعدل الاصل في الشهر وهو الصوم ليس شك بل متيقن فعند زوال العذر تيقن بقاء
وجوب الصوم لتحول الفدية في حق ايام قوله لكن للولي ان يطالب بالقيام حتى بقاء التعيب الانتقال النقل الى ... المحو بتغير العالمين

الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الاختلاف قوله فيتعيز الى منه الوصف الصواب عن هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع
الى كتسليم عين العبد في البيع وعقد الوقف والسلم وكذلك رد العين من قبل عليه اي شيئا فلما بارك الى ان المراد تعريف سابقه
الاخر فيه في الغصب دون البيع والتمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب ما يستحق
كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب الشارع كتسليم بدل
الوقف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يجوز المسلم لان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة
لئلا يلزم الاستبدال في بدل الوقف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم مع ان الاستبدال
موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها مرة الى ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى
مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل التقييد ابمعنى لتصور الاداء اذ لا معنى له الا التسليم مثل ما يكون للمسلم
عنه اداء قلنا اذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل فلما العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والمتبع الديون
تسليم العين بحسب الحقيقة في الخاص لا بوصف التقييد العام فالمؤدى في الدين عين الواجب حقيقة وان كان مثلا للعين بحسب
الحقيقة لا للنقل مرور تحقق التغاير في الحقيقة وبسواء اختلاف الوصف فان المؤدى عين لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الوحدة
لان رد المقبوض ممكن فيها لمطالبة المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان في قضاء الدين بالمثل لزم المديون التسليم الا ان
اله رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان له دين على المديون فيتقاصان فلا يمتنع قضاء الدين الا ان
عين الثابت وهو الا مراد له تسليم مثله لقيد المشايخ هذا التقرير بوصف نقي ذمة رب الدين والسلام لم ينقل عن علم على ما يعلم الحال
المؤدى والقضاء بالمثال يكون قضاء الدين التوقف وقد مر في الكلام ونحن نجيب بان تادية الوصف قضاء المثل معقول
وبادية الدين اداء كما مر قوله والقاصر نحو اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية بسبب رقبته او ذاة او بدين بان
بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او برضى حدث في يد الغاصب اوقع غصب جارية فردها حاملا او ما ع
عبدا او جارية سالما عن ذلك ثم سلم بالاحرى من الصفات يكون اداء لو لا انه مع عيب او غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على
الوصف الذي ورد عليه اداء فيتبرع على تصور الاداء او لو سلم المبيع مشغولا بالجناية مشتغلا سلك الجناية انتقض القبض
انه مستحق كان المشتري لم يقبضه ويرجع بكل الثمن لان يد المشتري زال بالتسليم بسبب كان عند البائع بمنزلة
ما لو استحق ما لكل او مرتهن او صار حرا او نحو ذلك سواء استحق موتي البيع في يدي ربها الشغل بالجناية ففي له المرض بل اشتراك
تمام التسليم والمشتري لا يرجع بكل الثمن بل ينقصان العيب بان يقوم العبد حلال اللوم وحرام اللوم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين
من الثمن على ما سلك ولعل السلم بسبب الى ان الجلاء المشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب وكذا الحلال
فيما ادارة الجارية المغصوبة حاملا قوله واداء الزيوف حيث ذبح وهو مايرده بيت المال ويروج فيما بين التجار وكذلك الرديء
دراهم جيادا فادى زيوفا فهو قضاء الواجب اداء ومن زيوف وصورة عوضه فتم سال الدين عن القبض المقبوض زيوفا ان يكون الدين للاداء

بالجياد واجيب الحنفية الوصف وان ملك المقبوض به بدل الذي يطل صفة الجودة بالطلب لا يرجع الى المردود بشي لما مر ان لا تكون
ابطال الاصل بالوصف وبهذا الاداء باصله لا مثل للوصف منفردا لامتناع فيما يثبت وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض
ويطالب الجياد اي بالجياد لا المقبوض دون صفة وصفا فيكون في المقبوض دون صفة فيرد او اسلم الرجوع الى القيمة لتادية الى الربوا
فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما تفسيرا ان قوله ادا لم يعلم وما قال الحق بين ان يحمل هذا للتمكن من رد المقبوض لا كونه
الاداء وما هو اعلى ما يهم من طاهر العبارة والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة فعتق
الاب ليتمكن المهر بنفس العقد فان اسمى العبد بعينه العاجز يطل ملكا وعتقه وحط الزوج فيه العبد للمرأة لانه يسبق ملكه ويعجز
عن تسليمه لان ما لم يعتق لكنها كان بالعبد الى ان يملك الزوج ذلك العبد فاتيا ببدله او ببيعه او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد
الى المرأة وهذا التسليم اداء من حيث انه العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث انه تبدل
الملك يوجب تبدل العين لكن الشيء المعقول الكبير المنتقل فانما كان من حق المستحق بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج
يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا اداء حق يقضيا ثم ملكه البائع
ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالالحاق لو توقف البيع على اجازة المسمى حيث لم يحر نطال والفسخ
وتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع
والهبة قبل تسليمه الى الزوج وصلاته ان نفاذ ما دفع ملك نفسه وتفرع على كون العبد مثل الحسن لا عينه ها انه لو قضى القاضي بالقيمة المركوبة
على الزوج بتسليم العبد للزوج ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العبد اجبر الزوج على التسليم ولا الزوج على القبول
لان صار الى انتقال من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان لو حكم الحاكم به لعاد حق المرأة بتنول الزوج مع التجيب الى المغصوب ابقاعا د من
اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حق المغصوب الغاصب في عينه قوله وقبل على اكبر من مولاه لعابت رحمه وغائب من
بني تميم وابو الحكم الصدقة على موالي الهاشمي على موالي بني تميم على انها كانت صدقة التطوع وبل الحكم الاعلى اليهم قوله ولا حكم الشرع
دليل منقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين فاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن صفة مملوكيته لان ذلك
الذي لحكم الشرع تحريم التصرف على بعض الخلق وتحليله للبعض الاخر وانما هو الشيء مع صفة المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء
وعلى ظاهر عبارة المتن مناقشة لا تخفى وكان ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتعلقة بالحرام الجديد هو ذلك الشيء بالعقد المملوكية
وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد يفرق بين المجموع والمنفرد فالاولى التمسك بالسنة قوله ومن الاداء القاصر قضاء
من المثال عن الامثلة السابقة وآخر عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب
طعاما فقدمه الى مالكه واباحه له فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه سواه كان صبيا ابا قاصرا يبرأ به الغاصب عن الضمان وقال الشافعي رحمه الله
لا يبرأ بل يجب عليه كتب اصحابه واشار بقوله الطعام المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان بدقيقا فخبزه او لحما فطبخه
لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه او اودعه او رهنه او اجره منه فانه يبرأ بالاتفاق كذا في المبسوط لان الغاصب ... [illegible]

بشرط وجبر فتم تقويم من قبل انه كون اداء ملوما به وكان فيما انه توهم ما جرت به العادة وان الا ان اقا ... لكن هو تقويم ما
موجبا بالمثل حتى صار نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي وحاصل هذا النوع انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حق المالك الا انه اطلق معنى
الاداء وهو ايصال حق المالك اليه تعيينا للفوز المعنى من قبل ان يكون اداء صفة وقدر بعد ان كان ان كان قد رد ما فيه تقويم التقويم لانتفاء
اداء المثل التقويم منه والاداء انما هو به وتناول اللوازم بالرغبة المتروكات والبراءة لا لحصول الا انه ادا المامور به وانه
انه اداء قاصر فلا يعتبر تعيينا للفوز قوله وليس انه اداء قيمته لانه او مثل المغصوب له يلزم المالك اصلا ووصفا لكن صار متمكنا
من التصرف فكان قبل ازالة اليد انطلقة لجميع التصرفات وما اعاد الاتي ايا جهة التام لا ينوب عن الكامل فكما لا يقع تورد ثبوت
التصرف به فقدر تم بالمثل وكمال الاداء الزيوف عن الجياد فان بعد حصول المالك يبطل الاداء لما مر بان لو رد بلا مجرد
مما ثبت به فلا يعذر به المالك وما بطل ما وجب على الغاصب مثل ان الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك التبعة بهذا
العبد فاعتقه وهو جاهل بانه ملكه يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة ذلك لمثل في موضع الابتلاء عادة بخالفه
للاتيان به الكاملة الواقعية الى ان يحب بلا جنسه السلم ما يجب بنفسه فيكون لغوا له يبطل الاداء قوله والقضاء المثل معقول فيه حاصل مثل هذا
التقسيم في صوره انه هو القضاء الثانية بالجماعة فانه كامل وما لا نوادبه فانه قاصر ولزم بان البائع الزم شوا مثل المطلق
لا وصف الجماعة فالوصف بحماعة او منفردا اتيان بالمثل الذي مثل ان كان اول الكل قوله ومن قطع اليد ثم الفتل اما ان يصدرا
عن شخص او شخصين كل التقديرين اما ان يكونا خطاين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى كل تقدير اما ان يكون القتل
مثل البرء او بعده وتفاصيل الكلام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان الفاعل واحدا والفعلان عمدين والاحد
متعمدا ويكون القتل مثل البرء قوله وعنده ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتله لانه انما يتحقق بالقطع اذا ثبت انه لم يسر الى القتل
لحكم الشرع واذا افضى الى القتل بان ملك متعمدا اسقط حكم القطع فيه وصار قتلا ووجد موجب الشرع به والقطع وانما هو موجب
السراية الطبيعية فدوام الاثر الثابت بالقطع حتى او صفه ترتب ان حكم السراية فيكون القطع تم القتل جناية واحدة
ما اذا افتلا بقربات فليس للولي به الا القتل والحاصل انه صار انه قبضا الى القتل بواسطة السراية انه ظهر ان المراد بالموجب
في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول بابه شرعا والثاني حسا وما ذكر بالهامش نعت ما صدق عليه الموجب في الموضعين
لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل يحو اثر القطع من سراية المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل
قوله وعند ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له وهو الحلفا انما يجب بالسبب الذي وجب الاصل
وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر
قيمته يوم كان موجودا في ايدي الناس ثم انقطع قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنبيها على ما وقع فيه
الخلاف فهو انها عند الشافعي تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل بانه يقوم بتقويم المنافع سواء كان ينتفع بها
او لم يكن انتفاع على المنفعة وهو التفات الى انه باتلاف المتقوم والتحقيق ان المتقوم ... [illegible]

لا ينقضي وفي الحاجة والتقوم يستلزم المالية عندنا وفي الملكية عند الشافعي معنى منافع المغصوب تقرير للغصب بان يمسك العين
المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعندنا لا تضمن لان المنفعة
عرض والوصف لا يبقى وما لا يبقى لا يتحقق فيه الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة مبني على البقاء لا محالة وغير المحرز
ليس بمتقوم كالصيد والحشيش والمنفعة ليست بمتقوم فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يتحقق الا بنقص ولا يتفرع على عدم بقاء الاعراض
[illegible] الخصم ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بعد انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق
انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتقومة من المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق
التصرف في اجمال المنافع اجرة اقامة للمصالح وتعطيلها للحوائج لا يجب الاموال قوله تقومها في العقد ثبت بالتراضي لقوله
فالبيع بمتقوم في نفسه لا يعرف ورود العقد متقوما فان قلت ففي تسليم العدم ضرورة متقوما بالعقد بل بالرضا لكن لما اشتمل
العقد على الرضا تقوما بالعقد كان المتقوم بالرضا تقومها بالعقد بل على الوجه لانه تابع للشيء في التي تجوز ان تكون باصرارها
او لوازمه قوله فلا تعكس على ان الا ... اثبات المقدم العائد بتقوم المنافع في الغصب بالعكس على تقومها في العقد والاعتبار
اصل المدعي وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد الاول فلان الحكم في الاصل ثبت
بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاول فلا يصح معترضا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضا فان له اثرا في ايجاب المال
في مقابلة ما ليس بمثل له كما في القطع عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول
بالاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمتقوم لا مقابلة غير
المال بالمال لتحقق نفس المعقود في ... الحوائج بكل منهما والرضا انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل
ما ليس بمتقوم ... مختص كل من القياسين بما يليق به قوله وسواء استيفاء القصاص معنى لا يعقل ... والمال ليس مثلا له صورة
وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على ...
بناء على ... والعداوة وفي ... المقتول وابنائه حقوق للمقتول وبقاء الذكر وسراية لا يوجد في المال وانما
ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الاهدار بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة
فيما اذا تزوج امرأة على عبد غير معين فان الحيوان ... في الذمة ... بالتزويج والتزويج ... جهالة في الوصف
لا في الجنس ... تحمل الجهالة في ما بني على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته
قضاء ... لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه شبيه بالاداء لما في التسليم من جهة الاصالة بناء على ان العبد مجهول الوصف
لا يمكن اداؤه الا بتعيين ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يوصل اليه وتعين نقد ما على العبد ... كان العبد
مملوكا فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يتخير الزوج بين ... العبد والقيمة فالجواب ان العبد معلوم الجنس مجهول
الوصف فبالنظر الى الاول ... هو الواجب ... ولا ... الا كل ... على ... فصار الواجب بالعقد كالاداء ... فيخير الزوج ... التسليم

لا على المراة فان اداه بحبس المراة على القبول وقد مر ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط ... يتوقف
على التقويم فصار شاصلا من وجه لا يصح ... بوابه في اصالة القيمة هو توضيح وتتميم لما سبق ما قررنا اذ يمنع التجوز الاصل
وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور العقد ... لا يكون الا عند تعذر الاداء قوله فصل في
قضايا الشرع اد لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحش ... واما من حيث اللغة فلا اصل له الا هو ...
انه يترتب عليه حسن الالتزام ... وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه يثبت بالامر ...
... ثبت بالعقد والامر دليل عليه وهو قوله ما كتب من تفسير المراتب الدالة بل اجل التحرير بانه لا بد للمامور به من الحسن
سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل ... والميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان و
اصل العبادات لكن الامر دليلا ... لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به قوله هذه المسألة من مسألة
الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لكن معظم ابوابها باب الامر والنهي وهو ... حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد
في البحث عن ذلك من سوق عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول
يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسألة
كلامية من حيث البحث عن افعال الباري ... بالحسن ومثل وصل القاطع ... ونحو ... ومثل ... واصولية
من جهة ان البحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما يتعلق به النهي يكون قبيحا ان موضوع الحكم في علم الفقه ليس لانه ثبت بالامر
فالشيء حسن وبالنهي فالشيء قبيح قوله ومع ذلك فانه تحقيق على شق الاهتمام بهذه المسألة مع انها اصل لفروع كثيرة
وفرع للاصل لعموم صعب الاطلاع عليه متعذر الوصول اليه ويتوقف على مسألة الجبر والقدر والمدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة
اليها ومبادئها المقدمات المترتبة بالعقول الفكرة للوصول اليها ومحاركها ... وصل اليه كل احد بنوع فكرة ولم يستطع تجاوز
من المسألة من الى قدم في البوادي او فشل فيهم في المبادي فعدل عن عوضه الى طرق الحق او انحرافها بالجزم بحق
في حج ولم يتنبه للخطأ في مقدماته فقد سلك قوله وصعبه الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد فاعلا
لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق ان العارف بحقيقة الامر هو الحاذق ان الوسط بين الافراط
والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وصعبه الحق الاحتراز عن
الميل الى جانبه الحق وليس ... قوله وفقنا ان ضللنا وافقنا عليه وفتحنا الحبل كل الاسباب ... فهو اخفه له ... فالاول من
التوفيق والكامل التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحريرا للبحث وتلخيصا لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة نقلوا ان الحسن
والقبح يطلق على ثلاثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة و
المعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب ... النزاع عليه او على ... وهو لا ...
جواز العفو ... كونه متعلق العقاب ... في الحقيقة ... المدح ... ان ...

لحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو ظني

لحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه تعالى ليس للعقل اليه سبيل لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتي وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع و مترافق على امرين احدهما ان الفعل في اثبات ذلك له ان احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليس لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على الحكم بالحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على مجموع الامرين بمعنى انه لا بد في تحققهما لثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل باثبات مطلوبه ولهذا اوردوا على مذهبه تفنيها على الامرين دليل لان الحسن والقبح له يثبتان له الاعمال اذ لو عندنا ان عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة اليه انه بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء الا علة تحسنه ولا غاية لفعله وذكر انهم قد يعنون الحسن بالنسبة الى جميع افعاله انه حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فانه غير صحيح وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في اعمال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس مامورا به عاما ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو مع الحسن الا وصح ان افعال الله تعالى ليس منهيا عنه و الحرام ليس لكونه يشمل المباح وفعل الله تعالى قوله وعند المعتزلة للحسن والقبح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم على فعله وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترز بالقادر الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون الذي لا ثم لا ان يفعله فذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا فلو لم يعتبر لا ينتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني لتناوله المباح بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب لانه لا مدح للمباح على المباح ولا ذم كما لا ذم فلا واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول والقبيح بالتفسير لا يشمل الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وبينهما تخالف الاول ان الفعل الصادر عن مجنون والذي لا يعلم حاله مما لا يعاقب عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله ولا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما لا يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يكون من القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد بالمكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف ولك ان تقول ان اريد بما له ان يفعله ما لا يحرم ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يمدح ويتبع تحقيق ذلك ما ليس من شانه ذلك فلا يتبع ليس بداخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح ان من شان العاقل ان لا يتعرض ما يستحق بتركه للمدح بل لطلب الغرض الشرعي مساويين لكنه لم يتحقق المكروه كراهة التنزيه قوله بل اذا وان الحكم ظاهر من الكلام منقولا ان الحكم بالحسن والقبح انما ثبتان

ما مر ان ادعوا ونبهوا على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان الحق ان المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختيار ولا يتوقف لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لشيء من صفاته ثم ان هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لشيء من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكر المصنف في هذا المقام دليلان لم يجاهر المطلوب بل اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه لا حسن ضرورة ان الوجودي لا يصدق على المعدوم وقد سلف لا موجود ادعوا مع ذلك على المحل وهو وجودي ضرورة ان يكون معنى قائما بالفعل لان هو عرض فيكون قائما به لا امتناع ان يكون متصفا به هو قائم بغيره او يلزم قيام الوصف بالوصف وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر بمحاله وقسمه قيام الشيء بالشيء كونه تابعا له في التحيز والقيام بانه حيث ذلك الوصف وحيث ذلك الوصف هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للوصف فهما معا في حيث ذلك الجوهر وقايلا انه لا معنى لقيام احدهما بالاخر ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الاخر وقسمه من وصف الاول او ان الدليل بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث صار احدهما منعوتا والثاني نعتا وسمي حالا او ذكرنا لا دليل على امتناع قيام الوصف بالوصف بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا وان لا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم ما يصدق على موجود فيكون حقيقته موجودة وعلى معدوم فيكون حقيقته معدومة كالامكان الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدم صدق الشيء موجودا على كونه مما يصدق عليه الشيء وجوديا يدل ان الا معدوم وجودي فلو ثبت في وجوديته ما يدل على ان الشيء بعدم صدق الشيء لزم الدور الثالث انه منقوض بانصاف الفعل بالامكان الموصوف بعينه ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام الوصف بالوصف بان يقال هو امر اعتباري لا تحقق في الاعيان ومثله لا يعرض قيام الوصف بالوصف فلهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا فلعل الدليل المذكور على اثبات وجوده للحسن العقلي جار فيهما بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكر المحقق ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يجوز التقسيم فان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح اتفاقا الا العاقل ولا يحكم انه لا جهة للمخصص يعقل القبيح على ما وقع في هو المصنف وانه لا احاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكر من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا لا معنى للاضطرار الا ما يتحقق فيه عدم التمكن من الترك وان قوله لانه يبقى على تقدير ان يحتاج الى مرجح

ان اراد به عدم انه يتوقف على مرجح من غير الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح فان
نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا فلم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي
من وجود العلة ان اريد ما يتوقف عليه الممكن لا ينفع بدون عليته ولما كان هو مناقضة ان يقال الاتم انه لو اوجب
عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك المرجح باختياره اوثن اقتصار اشار الى الجواب
بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال فلا اختيار فهو متحقق
لا الى اختيار ان قيل ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او بكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه
الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركة الاخذ والرعشة
ملكه وكرمه الى ان افق معاملة العرف وملامه ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري فيصح ان لا يكون مختارا
وهو باطل الثالث انه ح لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا فان الكلف بغير اختيار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع
انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وهو ايضا فعله فلا يجب الفعل اوله يجب يكون اضطراريا لذا لا معنى للاختيار الا ما يترجح
بالاختيار والحاصل ان مع الاختيار استوى الطرفين بالنظر الى العدة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح
هو الارادة التي يجب الفعل معها ويمتنع عند عدمها وترك على الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود العدة لا تأثيرها وتحققه
الكار ان مرجحا فاعلية لا يلزم للاحتياج الى مرجح متجدد وعلى الثاني بان وجود الاختيار وعدم وجوب الفعل كاف في الشرع و
عندكم لولا الاستقلال بالفعل يتوجه التكليف وعلى الرابع بانه اذا انتهى الى موجب الفعل عنده فانه لا يبطل استقلال العبد به
هذا قال المعتزلة لم يوفق واتبع مقدماته منعا بعد منع وانه قد حرر منشأ الغلط في هذا الدليل على كلام التوقيف المحقق
الذين يعتقد ونه نفيا والمصنف ذكر المنع على المقدمة القائلة بانه ان يتوقف على المرجح لحصول الفعل عند وجود المرجح
ان اريد بالفعل الحاصل بالايقاع كالتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب وجوده بالمرجح
لا يكون اختياريا بان ايقاع الفعل غير الابقاع وبه يحصل كل على اربع مقدمات قوله المقدمة الاولى الشهيرة للمصادر بمعنى الحصول
للفاعل معنى ثالث اذ لما اراد انه حصل له مثلا هيئة القيام او شيء يحصل له منه الحال او لم يحصل له حالة الحركة فلفظ
الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الاثر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا الى ان الحركة والجلوس في
ذات الموقع والمحل تاثر كما للايقاع الحركة في جسم آخر فهو يكون محركا كما تقام القيام والقعود في ذاته وقد يطلق على الوصف
الحاصل للفاعل من ايقاع الفاعل وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون قضيا في القيام او كيفية كالحرارة في الحالة التي تكون للمتحرك
ما دام هو المتحرك بين مبدأ المسافة والمنتهى والاول يسمى معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج
بوجه ثانيه الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع ويكون ايقاعه آخر وهكذا الى غير النهاية فكل ايقاع معلول لايقاع يتسلسل
ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ لانه الايقاعات امور موجودة في الخارج على ما هو المحدود الى امور اعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار اولى بكون الايقاع

عبث الابقاء كما في لزوم اللزوم واحكام الامكان والآن قال في المبدأ لما استحالة التسلسل في جانب العلة اما لا تم على البرهان
وهو ما وقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام عند جماعة في علم الكلام الى انه لم
عند الى ان الفاعل شيئا ان يوصل امورا مجتمعة مرتبة من الاعتبارات المترتبة ويرام العمر وانه تكفي في ذلك وما
يحكن انه انما يلزم لو كان الابقاء الايقاع لا يقاع الحاصل فعلا اما لو اوجد شيئا بايقاع ولم يكن ايقاعه بايقاع كما في ذلك الباري
فلا يلزم ذلك ولو ادا انتهى الى ايقاع قديم كالموصوف الذي يتبين بكونه لم يلزم التسلسل بطل التسلسل وهو مذهب ان الايقاع معناه
التكوين وهو مذهب الاشعرية انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج عندها نور في علم الكلام والالتزام ليس بتام لا في مذهب
الاشعري لان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم منه كل نقل التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود
الشيء على التعيين في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات فيمتنع انتهاء الى الايقاع لا يستلزم قدم الحادث
ضرورة انه لا يتصور ايقاع الشيء في المصدر بغيره فيتعين قوله المقدمة الثانية حاصله انه لا يتكلم على كل وجوب عند وجود
وعدم عند عدمه وهو بالنظر الى وجود العلة تامة وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما بوجود وجوب
الممكن بما علة موجودة فضرورة واضح مع ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما الخفي في نقل الرجحان
لعدم ملاحظة معنى الامكان لو سمع له صار الى الوجود وهذا الانتفاء والوجوب والفرد في قرينة على تعيين الاستدلال
فهذا حال والان وان لم يوجد وجوب مما يوجد كان واجبا اذ لا ينفي بالواجب الا ما يكون وجوبه من ذاته ولا يتوقف
على موجود واما توقف المتكلم يجب عدم الممكن عند عدمه وتحقق وجوده عند وجود الجملة جزء وشرائطه وهو المراد بجملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن فلانه يتصل مقدمات احدهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثاني
قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانا لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا
الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن لا الامكان العام وهذا باطل لانه وجود الممكن مع تحقق عدم شيء ما يتوقف عليه لو كان
ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم
بدون اللازم بحسب معنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون جملة
ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض ما يتوقف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانه لو لم تصدق
لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان
عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن
عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه
ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لتحقق شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى
مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير انضمام امر اليه يرجح الوجود او العدم وبطلان الامرين اجلى من البرهان عند عقل مع عدم الحاجة الى الدليل نظرا الى ان عدم الممكن

عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال لوجوده واحد وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان ما هو مرجح وجود الممكن من غير
ان يوجد فيه اثر ولا ان يستلزم ذلك المكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
فان تلك الجملة على فرض عدمه ان المعلول لا يجب بها وان اردتم به غيره فلا نسلم تحقق المعلول مع علته الموجبة تارة وعدم تحققه مع اخرى
فلا نسلم استحالة ذلك الى سوال التسلسل فالجواب ان المراد في الاول انه لا يلزم لهذا الايجاد تحقق حالة العدم وهو ظاهر نعم حالة
الوجود ان تحقق فلا فرق المفروض لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وكيف لا يكون
بهذا التقرير ان يوضح المعنى باد لا حاجة اليه اذ يمكن ان يقال قد لزم هذا المحذور لانه لا يمكن ان يوجد في زمان عدمه لم يوجد شيء الى الاخر
فان قيل الكلي المراد بقولكم يستتبع وجوده اوجب وجوب الممتنع والوجوب بحسب الذات فتناقض ظاهر لفظ الكلام في الممكن ولذا زيد
بحسب الغير فالامكان لا ينافيه فلا وجه لقولكم والا لكان وجوده وعدمه قلنا المراد ما ساعد الوجود استحالة بالنظر الى عدم
العلة وما هو عدم استحالة بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجوب بوجوب الوجود ما ينبغي العدم بالنظر الى وجود
العلة وما يمكن العدم عدم استحالة بالنظر اليه ولا منافاة في تناقضهما ونقول ايضا ان الممكنة يسامق الهرور به فان قيل المعلول
النوعي قد يتعدد علله كالشمس في الضوء والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبر المعلول نوعيا
فعلته احدى الامور واحدها اعاقلنا بالمعلول واحدا منها وهي تمتنع وجود المعلول واعلم انه ذكر المعترض على ان الالحاد
امر يتوقف عليه وجود الممكن والجواب اعتبار عقلي لحصره في الزمن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فيوجد الزمن متأخرا عنهما
وفي الخارج لم يتحقق اصلا الا انه اذا امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه
اخرى تخصيصا بلا مخصص في توجيها بلا مرجح للنسبة الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وجوب
الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب في يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه
الوجود انما يفيد اولوية لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم الرجحان
المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود
قوله وهو النقض يعني احتياج كل ممكن الى علة في وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء
والكثير اهل السنة الا انه مع كونه اوليا مشهورا لم ينازع فيه الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يعتبر
عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون لزم وجود الشيء واجب على تقدير ايجاده اياه بارادته و
اختياره الى وقت ارادته فانه مختار والمعلول حادث وعند الحكماء علة ما كان احسان ان كان قديما عالما لم يقدم المعلول الا بشرط
التخلف ولو كان حادثا انتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن
محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وفي كل لا يخرج
عن حد التساوي في ابتداء الحال الوجوب بالوجود والعلم وتحقق الوجود اي العدم ما دام الوجود محمولا ومن امتناع اجتماع الوجود والعدم كما في مرحله علم الحس

بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المعدوم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر
لزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المعدوم بحيث
يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل والعلة على المعلول فهو ان يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر
من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر
بالعكس وان اريد في الخارج في نفس الامر واما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما
الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا
واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم
تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون
الوجوب اثرا للعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها وانه محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة
التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود على صحة الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثرا للشيء
وجزءا منه وقد ثبت الاول فيستلزم الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج الذي في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة مثل هذا الامر
بان الممكن ما لم يجب لم يوجد فلا نسلم ان الوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم ضبطوا وجود الممكن عند تحقق العلة التامة
ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتباري عقلي وهو تأكد الوجود حتى كأنه هو هو فلم يحصل
من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم انه سوى الوجوب علة ناقصة لانا نعم ما يحتاج اليه وجود الممكن
فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الكلي فهو لا يفيدنا وان اردتم السلب الكلي فممنوع لانه مع بعض
من العلل الناقصة ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا حصلت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب
فالوجوب اثر لا متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك مع العلة التامة
او التامة اذا ما المعية الزمانية والاما المعلول سابق على العلة لا محالة قوله ثم العقل لا ينبه على منشأ الغلط في سبق الوجوب
على الوجود وذلك انهما معا معلولان لعلة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الاخر نظير وجود النهار
واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فالعقل اذا يعتبرهما معا نظر الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الاخر وان
وان يعتبر احدهما متأخرا عن الاخر من حيث انه يحتاج الى الاخر وقد يعتبر من حيث ان الاخر يحتاج اليه كالاخوين مثلا فان اخوة
زيد معارضة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يعارف الدور المعنى في نظر الى احتياج
الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات فيما وان الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى
الوجود وقد نبهنا كن على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة
مع العلة التامة تدل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب تقارنهما ولا ينافي تقدم احدهما على الاخر واما اللاحق فلانه يمكن ان يكون وجوب صدوره فوجوده

ان تعالى وجد فوجب صدوره وان توقف المعد لا تعلق السوى كما بين فى وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب فى الوجود

مع تعدد كونه معلولا علة واحدة له لا لمن تكونا مضافين الكلم الا ان يعم وصف المعادل وبسولس بلازم قوله المعدوم

الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود وله معدوم كالانعدام الذى هو امر اضافى

مثلا وسلا او بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه اذا لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان تعين

بالكائنية فموجود والا فحال ومن حيث هو موجود ولا معدوم فانه موجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد

الحادث لا يمكن ان يكون قديما لجميع اجزائه لانه وقت الحدوث ان كان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن الموقوف قبل الوقت

جملة ما يتوقف عليه فتخلف وان لم يكن حاصلا كان حدوث زيد بدون ذلك الحال نادر مرجح يرجح وجود الممكن على الحادث

اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شئ يكون يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا اشتد كغيره ما العالم لم

لا يجوز ان يكون جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة الى ان شانها الترجيح ما شاء متى شاء والا فصار ان تعالى لو كان المجموع قديما

ثم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم

لكان الموجودات محضا ومعدومات محضا ومركبة من الموجودات والمعدومات فالاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان

تلك الموجودات مستندة الى الواجب بدون استحالة التسلسل من طرف المبدا فلو لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما فى شئ من

الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالبرهان ضرورة دوام المعلول لدوام علته التامة وان كان شئ منها معدوما فعدمه يكون بعدم شئ

من علته التامة ويلزم حينئذ الحوادث الواجب فيلزم انعدام الواجب فى بعض الازمنة وهو محال وتعالى عنه وبيان ان تلك الموجودات

ان انتهت الى الواجب كان قديما لزم دوام زيد الحادث وان لم ينته اليه لزم انعدام الواجب ولا يحتاج الى علة تعلقه ومستند

الى الواجب على هذا التقدير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انعدامه على ما فى الباب لا يدل على وجوده اما

الثانى فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهى ولان الكلام فى زيد المركب وجود المركب يتوقف على وجود اجزائه

بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات

فلان وجود جميع الموجودات التى يتوقف اليها وجود الحادث يستلزم الوجود الحادث ضرورة يتوقف على المعدومات ايضا

واللازم باطل لان بعض النقض ثابت ومن قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يتوقف اليها وجود زيد لم يوجد زيد من غير

توقف على عدم شئ ما اذ لو توقف على عدم شئ ولننقض علم فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل

اما الاول فلان عدمه السابق عدم الى الازل فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعد

فان قيل يجب ان العدم الذى هو بعض اجزاء العلة قد تم في انه يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا فحينئذ ان

وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب والى عدم عدم يكون جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد قديمة

فاطلال ان العدم الذى يتوقف عليه وجود زيد ان كان قديما كان الكلام فى اجزائه ويتسلسل الكلام الى ما يتوقف عليه حدوث بعض الموجود ان لا يتوقف عليه وجود زيد

قلنا

قلنا لم لا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التى عدمها ازلى ضرورة استناد

الى العدم واما الثانى فهو يتوقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق على علة الحادث بعد وجوده مثلا عدم عمرو بعد وجوده

لا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجود عمرو او بعدمه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول

لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فتلك الجزء الذى يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا

محضا فيزول بان يصير معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه فى نفس القسم

الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعنى الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدم

فلهذا اعتبر هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله فذلك الجزء اما ان يكون موجودا

محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما

الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بتمامه ونقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار

موجودا او بالعكس الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شئ مما يتوقف عليه وجوده ويلزم جزء

الى الواجب فيلزم انعدام الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود ذلك التوقف على المحال بين ان الكلام

فى زيد الموجود واما الثانى وهو ان يكون لزوال العدم مدخل فى ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود

بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف

على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر سابق عليه لان ما فرضناه جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد لا يكون

مجموعا ضرورة بقاء البكر الموجود لا تعالى لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات قلنا لا نسلم لو كان بكر من جملة تلك الموجودات

التى فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذى فرضناه معدوما

متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد

ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه المعدوم والموجود وهذا خلف لانه العدد لانه تحقق جميع الموجودات التى يتوقف

عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شئ وفرضناه عمرو او داخلت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق

جميع الموجودات التى يتوقف اليها على عدم شئ حاصله ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يتوقف اليها وجود زيد يوجد

يوجد زيد وهى القضية التى ادعينا انها ثابتة ويصدق بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات

التى يتوقف وجوده اليها بل لا بد من عدم شئ منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات

التى يتوقف اليها وجوده ثم ننقل الكلام فى عدم ذلك الشئ بانه لا يكون الا بعدم شئ مما يتوقف عليه وجوده ويلزم جزاء الى ان ينتهى

الى الشئ الذى لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا هو الدليل على امتناع تركب

علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات ثم فى جميع حصر بما انه لو كان العلة كذلك لا يوجد الا لزم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التى يتوقف اليها

من غير ان يتوقف على عدم شيء، ومنها انه يوجب عدم توقف على العام من الموصوفات والمعدومات لجواز ان يتوقف على عدم وجود
جميع الموصوفات التي ينتهي اليها مستندة للعدم الذي له مدخل في العلة ولا شك ان عدم المانع مدخل في علة الحادث فان قيل الشرط
المذكور يوجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقادير فيثبت بعد زيد ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها
داخلة في العلة قلنا انما يلزم ذلك لولا ان عدم تحقق تلك الاعدام من العادة المستمرة الاجتماع مع الموجود وهو ممنوع لجواز ان يكون
العدم الذي يوجد جميع الموصوفات المستوفاة مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا
ثبت المقدمة المذكورة نعلم انه لعلى عدم ولا يكون عدمه الا العدم بشيء من تلك الموصوفات التي لا دخل له في اثبات المطلوب ويمكن
ان يوجد بكم فرض ان جملة ما له دخل في وجود الحادث لا يجوز ان يكون موصوفات مع معدومات للقطع المقدمة المذكورة مستلزمة
لعدم كلما اعلى عدم زيد عدم شيء من الموصوفات المنتهية اليها المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه اسناد الواجب الى عدم
ذلك الموصوف فيلزم عدم شيء مما ينتهي اليه من الموصوفات في سلسلة الى الواجب ولكن عدم ذلك لا يحتاج الى ان الكلام في ذات الحادث
المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم ينتاف الامكان بالذات لكن له فيه في انا نساعد الحدوث
الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجد وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا يكون موجودا
مع المعدوم فان قلت لا يجوز ان يكون في جملة تلك الموصوفات ما عدا ما لا افتقار بوجود الحادث الى وقت ما قلت الكلام انما
هو في بعد وجوب المعلول عند وجود العلة فمن الآن وقت اوجد المختار لكل الحادث اما ان يتحقق علة جميع الموصوفات التي ينتهي هو
اليها بعد ما يتم ارادة واقتضاء الا وعدم ذلك وان لم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق ويصير الكلام الى ذلك البعض الذي
لم يوجد الى ان يعدم لا بد ان يكون عن عدم شيء من الموصوفات التي ينتهي اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم اسناد الواجب وهو محال
وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلة تستدعي نوع المناسبة بين العلة والمعلول فلا يكون صدور زيد نابلا مرجح ولكن وجود العلة
لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا ينبغي من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن
البيان ولقد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في علة ما هو ليس بعلة
امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من علة ما هو جزء من علة وجود الحادث الحركات الفلكية
على انها ازلية وعدم كل سابق منها شرط لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها ابتداء والحكم انه غير ذات الذات فيجب ان
لا مساغ لتباينها الا الارتفاع شيء من الموصوفات التي ينتهي من البيان يلزم ارتفاع الواجب فيه لا ينتهي البرهان على امتناع تركيب علة
الحوادث عن الموجودات والمعدومات فالانم بوجود امر له موجود ولا معدوم آخر بل لا يتصور الحكم الا بان يوجد اين ان يكون في مكان
او وضع فيتعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول يكون العلة فلو استند الى الواجب وهو ما يحدث بقاء فلا يحدث حركة
اصلا فالعلة الغير التامة لا تكون ابدا للموجب والذات التي تقتضي زوال كمية او صفة فزوالها فان هذا الذات يكون علة المطلوب الحكم وهو ثم
سرمدي وان كان اقول لم يصح الا بتلك ما يه الحركة مستحقة والا لم يكن طبيعة المطلق يحال لو لم يكن الاول بلا ما يلزم الحادث لتحكم بما الشيء صدور لزم لكن فان كثر على ان تكون الحكم

باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا لم لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء فان طبيعة
الافراد والمطلق يكونان على نهج واحد في الامكان والامتناع وهنا طبيعة كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون المطلق طبيعة نوعية موجودة
تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الواجب ولا الافراد ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف وهو لا يرفع ما ذهب اليه
الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضع علوم آخر وقد يستدل
على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل
او لم يوجد ولا امر المحقق موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل في جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمنع كون
ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد
امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار
العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا يصدق انه اذا وجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد في الخارج
لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا محققا موجودا في الخارج قوله فان قيل تقرير السؤال ان يقال بعد تسليم
الاول انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود اولا وهو المعدوم
ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في
الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع
تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها
بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب
الى المحصل وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال
ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات
دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود
ولا مخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فيكون موجودة او لا فيكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون
موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل
فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عند وجوده والا اما
ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال الجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة
ولا معدومة بزعمنا كالايجاب والاختيار ونحو ذلك من الاضافات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود
ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من
جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأنه الايجاب اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الموجود

بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد الوقتين وهو والاستحالة ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال
كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي
زوال العدم بمعنى وجود كيف مثلا فيلزم التخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهومها كالابوة والاخوة و
الايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء
ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الوجود لم يندفع لزوم قدم الحادث وانتفاء الواجب على تقدير كونها علة الحادث
موجودات محققة الا انه لم يتضح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب وان
الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لو لم ار في شرح هذا الكتاب على تقرير
الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب يكفي ولقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب الخواطر والاحداق فاني لقد
اقتديت بالمصنف والاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملال والله الموفق للمرام **قوله** فثبت اي بما ثبت الدليل المذكور سالما
عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لاستحالة
ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان انتفاء الشيء
بطريق الايجاب يكون لانتفائه او عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب
بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في
هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك
انها مفتقرة اليه بلا واسطة الموجودات كالايجاد والمعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار
دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسايط
ويلزم قدم الحوادث فنقول لكن لا على سبيل الوجوب قيد للاستناد والموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذا افتقرت
تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل او لا
بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع
عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس ببعيد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث
مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع
بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول
فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع
في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود ولا معدوم ولا يلزم من ثبوته مع العلة التامة
وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة التي بمعنى الحاصل

المصدر

من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد
وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا
من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد فالاظهر ان يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع
فيظهر الفرق بين الامور اللاموجودة واللامعدومة كايقاع الحركة وبين الامور الموجودة كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع
العلة التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول
بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجبه لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه
لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع
تمام العلة بناء على ان الاختيار من تمام جملة ما يتوقف عليه الفعل نقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث
او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى والتخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات اللاموجودة
واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات
الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد
وايجاد واما على تقدير اثبات اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحذور المذكور اعني الرجحان بلا مرجح الايقاع
بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور الممكنة
استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار
فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب **قوله** المقدمة الرابعة الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل
وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح
المرجوح فجايز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح
والايجاد والاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد ترجيح واما
الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح لكان
اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت
رجحان زايد على ما مر من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح اخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات
والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية **فان قيل** ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح بجملة
بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او
المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل

ترجيح ترجيحاً للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لايكون الا للمساوي او للمرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح
ثبوت الانحصار في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لايكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي او للمرجوح وثبت به
المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظراً الى ذات الممكن ومرجوح نظراً الى ما هو
الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحاً للمساوي نظراً الى الذات وللمرجوح نظراً
الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يترجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد
بالاختيار قد يكون كذلك ترجيحاً فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل
بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون
ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح لو وجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة
قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساوياً والمرجوح مرجوحاً ضرورة امتناع اجتماع النقيضين
اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياه لم يبق مساوياً او مرجوحاً لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء
راجحاً واخراجه عن حد التساوي فضلاً عن المرجوحية قوله وهو ان القضية البديهية وتركيب القضية باعتبار الخبر وهو ان
الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان
كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام
الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف من ان
هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره
فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن اثر ممكن فيفتقر الى موجد فيتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلت
ارادة الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد
واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحاً
بالارادة قوله مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال
لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعاً للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب
لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات
فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجباً الا على تقدير امتناع الرجحان
بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكناً ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن
هذه القضية وان لم تذكر في اللفظ قوله وايضاً يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين
وانما يذكرون المثال سنداً للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين

فان قيل

فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجباً بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل
على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المصنف من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور
فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض
كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه قوله على انا نقول
على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضاً لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى المرجح
في نفس الامر باطل قطعاً اذ كثيراً ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحاً مؤدياً الى مهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى
مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم
الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحاً
في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظ فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح
في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به يصير احد
المتساويين راجحاً لوجود الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في
ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد
بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود ربما يكون اقرب الى
جانب الوجود لانه قد يكون معدوماً فلا يكون جانب الوجود راجحاً وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا
ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضاً كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة
الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في
الجواب عن الدليل المذكور ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح
يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة
واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم
اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب
وعدم ايقاع الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على
التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء الا ان اثبات المطلوب من التقديرين واما على تقدير
توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه
باختياره فيلزم التسلسل اولا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز ان
يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم

ووجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع
فان قيل ينقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست
موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع اولا يجب اصلا
وهو الظاهر كما توهم ان اسناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة
والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين
باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من
ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف ههنا الى بطلان طريق التسلسل
ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد
في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم
القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس
وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فيعذب الاعتباريين ينسب القدر كل من
الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين امرين وهو ان المؤثر في فعل
العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا وللمصنف اورد
على ذلك وللبيان الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك
القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من
غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة
بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول
خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الالات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله
الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد
العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون
فعله بخلق الله تعالى كما هو المدعى **قوله** وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح
للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داع يدعو الى تحصيل ما يفعل او يجتنب من
ملائمته وما ذكر من انه يجب ان لا يبقى فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشاهد البديهة ليس بلازم لان المراد
بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة
دون القدرة وبالعكس **قوله** نفرق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر **فان قيل** كيف هذا والاختياري

ما يتمكن فيه

ما يتمكن فيه من الفعل والترك **قلنا** نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كمثل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة
الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا يفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا نقدر
على فعله كترك الحركة الى السماء العالي وايضا قد يجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي
مكروه **قوله** كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا
ان بعض الفقهاء ينكره **قوله** ثم القصد جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى
من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى اسناده لا على سبيل الوجوب الى
المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان
القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا له تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا
ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك **ولقائل** ان يقول لو كان الاسناد الى المخلوقات الله تعالى
لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا له تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا له تعالى بهذا المعنى فرض
اسناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاسناد لا على سبيل
الوجوب انما يكون في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا الموجودة كما لا يخفى على ما حصل من الايقاع والكلام فيها
كما مر في المقدمة الثالثة **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار
وصنعه بالوجدان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود ولان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود
شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه
ان تأثيره الاختياري واما الثاني فلان ذلك وجود الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب
فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد فيه
وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى
الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم دخل في زوال العادم المحدود لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء
وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود
ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر
في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل
حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود حال الفعل لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد
وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده
وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به ومخلوق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه في محل يصح انفراد القادر بايجاد المقدور

وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد
وقعت بخلق الله تعالى في جزء من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسبه في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل
ان اثر الخلق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته واثر الكاسب صفة الفعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة
الموجود المستند الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي
من شانه الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر
والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك
واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها
مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه وتيقظه وبعضها حالة قصد الى صدوره وصحة المقدور اذ ربما يقع صدور فعل
لا يقصده وربما يقصد ما لا يقع صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هي المسماة بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد
ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة بالداعي وعند القدرة والداعي يجب المقدور
وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان
الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته
فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك
كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي
الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع
فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب
للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل
باسباب كلها مقدورة مرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين **قوله** ثم اختلاف الاضافات
لا يجعل الافعال كلها مخلوقة الله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان
الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق مستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك
لان خلق الله تعالى المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح
فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها **قوله** نقول ان الاتفاق والاضطرار لا يوصفان بالحسن والقبح غير
مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت
خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع
المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا والحق من ذلك

توضيح سند

توضيح سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها بكمالات الانسان ونقائصه يحمد عليها ويذم وادعاء الاتفاق في كلام الاشعري حيث جعل
كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب
في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المص حيث ذكر في سند المنع ما ذكرتم او ربما هو مذهب الاشعري على سبيل الزيد والاحتمال بنوع
وان عنى به لا يكون في موضع ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة فيه صفات بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق فيها
المدح والذم وفي الآخرة الثواب والعقاب بل او الذم كل ما نص الشارع به دليلا على استحقاق المدح والثواب حسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للعقل
دليل يعتد به ولا منع يتوارد عليه وما ذكره المص من تفضيل العبادات وتحقيق الاستعارات وتحديد الاشياء وتكثير الانواع فلعل عند الاشعري كغيره من باب
او كظني وباب والله اعلم بالصواب **قوله** في وراثة الغراب وراثة قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين — بوجهين صح
الاول ان تصديق اخبار من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعيا لتوقف على نص آخر يوجب
تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل
واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني
ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو ايضا
مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي
ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه
ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية فلا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل
فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليل وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه وحكم
الله تعالى القديم بوجوب طاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي **قوله** وكذا الكلام في امتثال
اوامر النبي عم ان وجب عقلا فهو المط وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب
بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير محل النزاع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة
الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات **قوله** فلان الاصلح واجب لا خفاء في انه
لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى قولكم انه يجب
على الله تعالى ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح
للعباد وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق من النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا العقل هذا مذهب الاشاعرة بعينه
لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بلا كسب
كحسن تصديق النبي عم وقبح الكذب الضار واما بكسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر

احكام الشرع **قوله** بطريق التوليد بمعنى ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد والتوليد
عند اهل السنة كالحسنا والافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع
ان لا يحصل العادة بعد تكرر النظر وتوجهه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها
ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم وجهه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من اسناد بعض الحوادث
الى غير الباري وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب بتعريف حكم التوليد بالايجاد والفاعل فعلا بتوسط فعل آخر **قوله** ثم ذلك
المعنى لفظ ثم اشارة الى ان الشئ الذي لاجله يحسن الفعل ويقبح ويجب الا يكون بالامر حسنا لعينه اذ لو توقف حسن كل شئ على حسن شئ آخر لزم
التسلسل بمعنى وجود غير متناهية نظرا الى النفس الانسانية وبعض من نسب مع غير المناسبة نظرا الى حسن **قوله** ويجب ان يعلم ان المركب المشتمل على حسن او قبيح اما ان يكون
حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الاخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن البعض الاخر او بدونه فالمتصف بالحسن باعتبار جزئه
بالقسم الاول ايضا ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم تسرى ما يشتمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا وفيه قضا الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه
ما لا يكون شئ من اجزائه قبيحا بعينه ولم يتعرض لجانب القبح ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح وجزئيه ويكفي انه اذا
كان الشئ حسنا بجميع اجزائه كان بعينه وجعل حسنا باعتبار جزئه انما هو بمجرد الاصطلاح **قوله** وكذا القبيح ينقسم هذه الاقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا
اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من جزئه والخارج اما محمول او غير محمول من ان الحسن والقبيح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو
بعض الافعال بلا نبا في ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصدق الموصوف **قوله** وانما اطلق لما ذكر ان الحسن بمعنى في نفسه لعينه ورد عليه
ان هذا القبيح لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه اولا بمجرد الاصطلاح وكانه تغليب باعتبار
ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة يكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص وحقيقة
المعنى الكلي مثلا فالنظر الى هذا المركب باعتبار الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في
انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا اقرب مما يقال من ان المراد الحسن
في نفسه ان يعم قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** والفرق بين فقد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان
يكون الفعل تارة حسنا وتارة قبيحا لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح بخلاف غيره
والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن والقبح لذاته مما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من
الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا الجنس **قوله** اما الاول اي المامور به
الحسن بمعنى في نفسه فمنه اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن بمعنى في غيره اولا والثاني انه يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن بمعنى في غيره قسما
لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته
ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل
سقوط هذا الوصف اولا ولا خفاء ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا بمعنى في نفسه واعترض عليه بان الشيخ قال الاركان هو وجوب الاداء وحسنه

فتل كان

فتل كان ما هو غيره يحصل به سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به يعني ان الوجوب لا يحتمل حسنه كان بالامر فيسقط
بسقوط الامر وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار الذات بل انا نقول هذا مذهب الاشعري ويستقر في المحصول بنفسه وعندنا ليس حسن المامور به انما يتعلق الامر بالفعل لكونه
حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله** واعلم ان المنقول عنه ذهب بعضهم الى ان الاقرار ركن لكنه ليس جزءا من الايمان بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا
حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان
مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه على القلب بان من اخذ شيئا الايمان يوصف به على التحقيق وان
انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وانه عليه السلام كان يامر بها ويكتفي
بها ويجعلها اعم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة الوصفية والتبعية وفي حال الاختيار بعينه جهة جزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله
وفي حال الاضطرار بعينه جهة الوصفية والتبعية حتى يحكم بالايمان بمجرد التصديق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركنية كيف يسقط والا يسقط ذلك الشئ فيجئ جوابه
ولقد طال النزاع بين المحققين معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق او غيره
ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع
النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فالبعض كان كفره
باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان رضاية بالايمان ولزم التصديق تكفيره بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا
يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع
واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر البعض ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق
الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا وفيه نظر لانه اذا قطعنا النظر عن فعل لا يفهم من نسبة الصدق
الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وتلقيه بالقبول عند القاضي ابي بكر لا بد من ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك فان طلب جعل الاقرار الذي هو ركن
في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا للكمال
اتصاف الانسان بالايمان ولهذا جعل الذي هو عمل اللسان رأس الشكر وفي الشمول
اشارة الى ان المامور به يحسن من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به ولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل بنفسه
قوله كما ذكره بيان درجات حسن التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي يحتمل سقوطها
وليست بركن لعينها حسنة لعينها لانه يشبه الحسن لغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها شبيهة بالحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها
لكونها تعظيما للباري وشكرا للنعم وعبادة لمن يستحقها لا لذاتها حسنها بواسطة وما الحسن لغيره ولا نقول بان هذا الاباء في حسن لعينها بل كونها
الا يرى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن من الافعال المضافة التي ورد الامر بها
الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بها ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير كالحسن
للفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لعينه لكنه يشبه الحسن لغيره وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه

لا اعتبار بالحسن في تلك الغير حيث انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه ومن هنا ما قد ما احدهما ان هذه الافعال
ليست حسنة بالنظر الى نفسها بل بواسطة امور يوجد الفعل بها المطلوبة بالامر المتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسايط وانما حكم
العدم حيث كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير
والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى الاعداء
الا انها زجر لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع مسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة
وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه نفسه تعظيما له واما الثاني فلان الفقير والبيت
وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله خاصة والاحسان لا يعالى
الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كساير البيوت والنفس وان كانت تجب القطع
محل التجبر والتمرد الا انها المحتاج الى الشهوات من جهة كانها بمنزلة امر جبلي لعامة انها مجبولة على الحاجة بمنزلة الاثار على الاعتراض فبالنظر الى هذا المعنى كان ينبغي ان
تسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة
وقد يقال ان هذه الوسايط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة فانها مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسايط حسنا وانما الوسايط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ
الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجله حسنا وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك بل ذا التحقيق ان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء
في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المحقق **قوله** وعليه قد
خرج ما ذكرنا جوابا عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة وان كان لغيره الا انه لاجل الفعل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا
فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن بعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لاجل كونه مامورا به
كما هو راي الاشعري واما الثاني فقد اجاب عنه بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم
ندرك جهة حسنها لان الامر مطلقا يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان
طاعة الله وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب
الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه اي لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة والحج
ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به من غير قصد الامتثال كالوضوء للتبرد
فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به ظهر ان النوع الثاني مغاير للنوع الاول وان قال الاتيان بالمامور به ايضا حسن بعينه ثم النوع الاول [illegible]
فلا تباين بينهما لحصول الامرين في واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد
كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به من الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بموضع الافعال اذ هو عبد

انما هو

انما هو مامور به باعتبار الفعل واداءه فمعنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان هيهنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر فالاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة
الحاصلة والمراد بالمامور به هو الحاصل بالمصدر كالهيئة المخصوصة وبالاتيان الايقاع والاحداث فان قيل فيلزم ان لا يكون حسن المامور به هو محل الكلام فيه لان المامور به في التحقيق
هو الايقاع والاحداث لانه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة في نفسها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه لا لحاجة
الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست العبادة جزءا من مفهوم شيء منها
بخلاف الصلوة **قوله** يقتضي كونه عدلا وحسنا لا نزاع للاشعرية في كونه عدلا وحسنا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا
قوله فالامر بالزكوة وامثاله ادل على حسنها لمعنى في نفسها ولتقابل العقل الكامل ان الامر مطلق والعقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه **قوله** فذلك الغير اما منفصل
عبارة فخر الاسلام نوع منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتادى بالذي قبله كالامر بالمامور به يحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكن الى ذلك الغير يتادى
بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى الاتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد
بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والاشتباه الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض كيف يقوم بنفسه وكان الاولى ان يقول اما منفصل واما غير منفصل فكانه
قال واما قائم بهذا المامور به بنفسه على ان المراد بالقايم بنفسه بالمامور به هو المنفصل عنه وغير المنفصل **قوله** فلا يحتاج الى الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان
الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته **قوله** كالجهاد فانه يحسن بواسطة
الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغير اما ان حسنا بنفس المامور به يعني الجهاد والصلوة فانه فعلا
عنهما وجنازة في الاسلام انهما انما صارا حسنا لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت يتادى بنفس المامور به يعني
الجهاد والصلوة وان يخفى بان الانفصال في هذا المقام لم ينبغ ان يبين عدم الانفصال بعدم تاديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين ويحقق
بكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير **قوله** ولما كان المقصود يعني ان المامور به يحسن لغيره لكن لما انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم لكن لا مغاير بحسب الخارج اعطاه كالوضوء
والسعي فلا يشبه الحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله فهو يشبه الحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه
فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة هيهنا لارتفاع الوسايط وصيرورتها
في حكم العدم بخلاف ثمه وقد يقال لان الواسطة هيهنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه **قوله** والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق
في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال حقيقة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل يحمل بعض القسم الاول
حسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه لا يحتمل السقوط بحال وفعل غير قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويعبر عنه بشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او شبيه الحسن
لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة ونحو الجهاد ودل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره
ولا يخفى ان هذا لا يستقيم وهو ان يكون المامور به بمطلق الامر عبادة توجب ذلك لا بد ان الاصل كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكاليف ولهذا
صرح بان هذه اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في ساير الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف وذكر في شرح
اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو الحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول
اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره وشمل هذا الغير غير جزء في كلام فخر الاسلام **قوله** والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم على الشيء لكون حسنا ثم يتعلق به الامر فرع

ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والوجوب مناط بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به
عندنا من مدلولات الامر وعند المعتزلة من موجباته قوله ولا يخاطب العبد ... الآخر
قوله فصل ... ان ما يحكم العقل بحسنه ... القدرة التي ... يتمكن العبد
[illegible]

ان يكلف عبادة بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحق العذاب بما لا يليق بالكرم والفضل ... وهو قبيح ... صدوره عن الله تعالى
ان يقول ... الوجوب ... استحقاق العقاب على الترك ... عدم جواز التكليف بما لا يطاق ... بالكرم والفضل
تكليف بما لا يطاق ... على العباد ... عدم الجواز ... عدم الوقوع قوله ثم
القدرة شرط الوجوب ... التكليف ... بالقدرة ...
التكليف ... الفعل ... العبد ...
[illegible]

ما ليس في وسعه الا بهذا الشرط ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل
على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع الصلوات وكان من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك
ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الاخرة كالمبتلى
عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط به الفعل قطعا ومن هاهنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا
منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفي توهم القدرة في التقرير
بيقين الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المواخذة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة يبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة **قوله** لان
الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي وسائط حصول المطلوب
فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم البعض **قوله** والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي تيسر قدرة العبد على الاداء
الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعدما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترط في
اكثر الواجبات المالية التي ادائها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يتيسر به حيث لا ينقص
اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء
الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها
شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت القدرة الميسرة واوجبته بصفة
اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة
اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور
بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة
خلافا للشافعي رحمه الله واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل في صورة الاستهلاك بان يستهلك المال في حاجته او يلقيه في البحر
قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف فهو خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له
فلم يسقط الوجوب عنه او نقول يجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا عن التعدي ونظرا للفقير اذ لا قصد من اسقاط حق الواجب عن نفسه ونظرا
للفقير **قوله** وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب
من شرائط التمكن ومن اجزاء القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منها وهذا الايراد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا
النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب حصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى
اليسر الا ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ولنسبة ربع العشر الى الكل المعادلة سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين
ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب
في قدر واجب احد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما سقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف

البقاء والفوات

٩٨

الحيض صفة النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتقص باسقاط البعض
وبهذا اندفع ما قيل انه تعرض في قوله فلا يجب الزكوة بهلاك النصاب في قوله ولهذا شرط بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الممكنة والاصل وصح التنوع **قوله** لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة
عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده
وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة بان لفظ الحديث نفي لنفي الوصف لا لنفي الوصف لا كثر اما بو صفه الصدقة
عن الفقير فان المعقول ان سبيل الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك
وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف
على الغنى الشرعي فلهذا احتج المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد اجاب عن الاعتراض
بان المراد لزوم الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على الشدائد النفوذ والجزع عما
هو الحاصل فلا بد في اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قيل كيف
التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله افضل الصدقة جهد المقل قلت لنا حمل هذا الحديث على نفي الوجوب فظاهر لانه لا تنافي
بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال
احمزها ولئن حملته على نفي الفضيلة وهو الظاهر الملائم لسوق خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه ان المراد تفضيل صدقة الغني
الذي لا يجزع على شدة الفقر وتحمل لزوال الحاصل على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتابيده وتوفيق
الله في الصبر على شدة الحاجة وابتلاء ما اذا الجزع عن ماله وتولى نفسه في صيانته وتدعيمه المراد بالغني غنى القلب حتى يصبر على الفقر
وينتهي عن التكفف لئن كان فقيرا او لا يبقى له تعلق قلب بما يتصدق به بحيث يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار لئن كان غنيا
وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور **قوله** حول الحول للنماء لانه يكثر المال فيه لكن يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال
فقدر الشارع بالنصاب فصار النماء من النصاب والفقير من لا نصاب له وسواء في الفقير المعامل للمسكين بمعنى قوله او مسكين
قوله الا الاداء للتخيير يعني انه التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متغايرة تعم الاسباب الثلاثة في كفارة
الكفارات دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في الاحوال المالية كما في صدقة الفطر نصف صاع من
بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة **قوله** لان خال الحلف البر بعدم وجدان المال هو العجز في
الحال فبطل اداء الصوم للشك في هذا العجز لا يتحقق الا في كفارة اليمين لا يتصور اداء الصوم فلا يصح تبديل الصوم على عدم الوجدان
بهذا المعنى يعلم ان المراد العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى لو كان له عبد اراد بيع المال الدراهم او ثمنا
للقدرة المستجمعة لجميع شرائط الثابتة فانه لا يكون بدون الاعتاق فلا تصح الزوائد وسقوط الاعتاق الا ان المال هناك هو غير
بهذا الخروج الحوائج الى تمكنه ونحوه الواجب الكلي يعود بعود هلاك المال بالعبادة مال كمن هو الان الاول لا يعود الزكوة فلو عاد ولو كان يكون بدون الزكوة فهو كلهم

يعترض على قوله لشرط لبقاء القدرة الميسرة لسقاط الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا أولاً بانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة
فيما اذا افرز ادا الخمس [illegible] ثم هلك المال وثانيا بانا لا نم انه يلزم من عدم اشتراطه انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت
احد اليسرين وهو الثاني منه دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن
الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا ازال الملك
عنه ملكا او يدا وانما منع التفريق لتعين محل الصرف اليه ولصاحب المال المجاز [illegible] اختيار محل الاداء فلعله يحبس عن الحجر
ليوجد محل كامل فلا يجب [illegible] لانه ليس [illegible] منع الشراء الزائد الشفيع [illegible] او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني
عن اولياء الجناية [illegible] الادنى [illegible] لا يوجب الضمان [illegible] لكن يرد انقلاب اليسر الى العسر [illegible] ايجاب التغيير
من الكثير [illegible] او سهولة [illegible] الهلاك لوجب [illegible] الزيادة والنقص فيصير عسرا او ليس المراد [illegible] اليسر بعسر
فانه محال عقلا وانما [illegible] اليسير عسيرا او بالعكس فليتامل انه الميسر [illegible] قوله فصل تقسيم المأمور به باعتبار [illegible]
وهو الوقت [illegible] من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره [illegible] فانه لما كان باعتبار حالة [illegible] في نفسه
فلذا جعله في الاسلام في الدرجة الاولى وما [illegible] التقسيم [illegible] على الدرجة الاولى [illegible] هذا التقسيم وايراد
عقيب التقسيم [illegible] في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية [illegible] القواعد الكلية [illegible]
على معامات المؤقت وغير المؤقت [illegible] الاحكام [illegible] من احكام الاسلام قوله مطلق وموقت [illegible]
ما يتعلق [illegible] محدود [illegible] بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت [illegible]
اصلا كالصوم في غير النهار [illegible] قوله اما المطلق فعلى التراخي [illegible]
موجب الامر فذهب كثير الى [illegible] انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة [illegible]
بالفور امتثال المأمور به [illegible] وبالتراخي الاتيان به [illegible] ذلك الوقت [illegible]
عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال [illegible] التراخي [illegible] ليكون مطلق الامر للتراخي
بان الامر [illegible] للفور [illegible] التراخي [illegible] الا بالقرينة [illegible] عدم [illegible] التراخي [illegible]
الفور [illegible] التراخي [illegible] الفور [illegible]
امر [illegible] فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي [illegible] المجاز [illegible] مطلق الامر ليس على الفور
ولا على التراخي بالمعنى المشهور [illegible] قوله او لا يكون كذلك [illegible] رمضان [illegible] صيام الكفارة
والنذور المطلقة [illegible] رمضان [illegible] الموقت [illegible] الصوم [illegible] المطلق [illegible]
الميزان لان التعلق بالنهار [illegible] مفهوم الصوم [illegible] واجب [illegible] السبب [illegible] صوم النذر [illegible] بالنذر
[illegible] فلا يكون النهار [illegible] سببا للوجوب قوله وقسم [illegible] التقسيم [illegible] الموقت [illegible] او لا [illegible]

اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وهي اما ان يجعل سببا كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم
فضله ولا مساواته كالحج او يعلم الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا سببا ولا ظرفا [illegible] او سببا لا معيارا
او بالعكس قوله اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة من النية الى آخر الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراج
من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت [illegible] وقت الصلوة [illegible] ان زمانه يحيط به [illegible]
[illegible] وشرط للاداء [illegible] لا يتحقق الاداء [illegible] داخل في مفهوم الاداء ولا تاثير في وجوب وليس شرطا للمؤدى
لان المحل باعتبار الوقت [illegible] الاداء والقضاء لا النية [illegible] الوقت للمؤدى [illegible] شرطية للاداء
فلا حاجة الى ما ذكره [illegible] لو سلم [illegible] لزوم [illegible] عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في
شرطية الوقت [illegible] الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى ان لزوم تلك النية [illegible] على [illegible]
في [illegible] على العباد [illegible] الاحكام بالاسباب الظاهرة [illegible] بالشرع [illegible] والاذعان
والتعبد [illegible] مقام [illegible] والتعبد [illegible] على السبب [illegible] واضافة العبادات بحسب اضافة [illegible]
[illegible] الوقت [illegible] اوجه [illegible] امارة [illegible] لا القطع [illegible] الاحتمالات [illegible] القطع [illegible]
[illegible] الامارات التي [illegible] القطع [illegible] وجوه [illegible] قوله والسعي [illegible]
[illegible] الوقت [illegible] الكامل [illegible] مخصوصة [illegible] اصل [illegible] الحكم [illegible]
باضافة السبب [illegible] باضافة [illegible] الشرط [illegible] امارات السببية [illegible]
او الاداء والمدعي سببيته لنفس الوجوب قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت [illegible]
اما [illegible] قوله فان التعدد على الشرط صحيح [illegible] وجوب الصلوة على الوقت [illegible]
لجواز ان يكون شرطا [illegible] الحكم على الشرط ايضا باطل [illegible] الركوع على [illegible] شرطا [illegible]
الاداء [illegible] الشيء على الشرط [illegible] لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله [illegible] شرطا
للوجوب او الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور [illegible] الصلوة [illegible] شرط للاداء [illegible]
[illegible] شرطيته [illegible] لنفس الوجوب [illegible] المدعي [illegible] على شرطه [illegible]
على السبب [illegible] باسباب [illegible] السببية [illegible] الشرطية [illegible]
الادلة السابقة [illegible] السببية [illegible] قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب [illegible]
[illegible] وجوبا ووجوب اداء [illegible] ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري [illegible] الحقيقي [illegible] التقدم
[illegible] الظاهري هو الوقت [illegible] وجوب الاداء [illegible] الحقيقي [illegible] الطلب [illegible] الظاهري [illegible] ذلك [illegible] الاداء
[illegible] الحقيقي [illegible] المؤثر [illegible] شرائط التاثير [illegible]

وهذا معنى قول فخر الاسلام وغيره اي ولكون الوجوب جبرا لا اختيار فيه لا يتوقف الا على الخطاب لكن الاستطاعة مقارنة للفعل
اذ لو كانت سابقة لكانت لعامة الوجوب ويتحقق لا اختيار فيه او في وجوب الاداء. وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات
فيحسن التكليف مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب والوجوب لا يعتمد القدرة ولذا لم
يشترط القدرة سابقة على الفعل الذي به يثبت الوجوب بل هو جبر ووجوب الاداء. وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية وانما يفتقر الاداء
فيعتمد القدرة ولذلك كانت الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف
عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل ومن هاهنا ذهب جمهور الشافعية
الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء
والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء فيأثم تاركه ويجب عليه القضاء. وان وجد في الوقت مانع
شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع المانع وحين افترقوا انه فرق في ترتيب الحكم
الى ان الفعل في الزمان الكائن قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص
فيقع هذا الكلام مثل النائم والحائض ونحوهما قضاء. وبعضهم لم يعتبر الوجوب عليهم حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء
لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم
لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء. وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب
ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده والانكار عليه وادعى استحالة تغايرهما بالبيان فان
الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا مع النية والامساك فعل من العبد فاذا وجب حصل الاداء. ولو كانا متغايرين
لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك. وكذا الكل فاعل كالآكل والشارب لكان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل و
الآخر اداؤه وهذا محال. ثم قال ان معنى اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني بناء على مذهب اهل التزيين
السلالي من شياطين العذرية وهو قولهم الصوم والصلوة والحج عبارات عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها يقولها
يكتسب بحيث تلك المعاني ايها ادى بها تلك الحركة والسكون من العبد اداء لها ومحصلا ثم قال الشارع اوجب على من شهد عليه الوقت
وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجب في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الحج والزكوة وهو يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا بادراك الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر
كان الصوم واجبا فيه ولكن لو فرق الا الفرضية والآثام كان واجبا بعدها بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل
في ذلك المال فيجب الوجود اداء. ما وقع في ذمة الصبي من المال كما لو وقع في بيت الصبي مال معين واما الآخرون الى الفرق فمنهم من
اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذكر صاحب الكشف ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الزمني ووجوب
الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي كانت في تقاريره وكذا الاينتزا لكن الفعل يتبدل الى الوجود الخارجي

بالعدم

بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم المقصود في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود
الخارجي الا انه لما لم يكن له وسيلة ويكن ايسر مال كان في صنعه معناه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وفعل لانه في ذلك المال
الواجب فهو وان امتنع لوجهه فيه ثم الوجوب هو اشتغال الذمة فظهر الفرق بين النفس والاداء. النفس من هذا الكلام ان الكلام من ثبوت الاحتمال
الذمة بوجوب الفعل الزمني او المال المنفور بحيث يمكن ان اذا يتصور عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم
والصبي ولا المقصود في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بفعل او مال يوجد في ضمن ... في تفسير وجوب
الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وقد سبق ان الحاصل ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة
بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا
بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب وقوله
الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما
لكن هذا وجه افتراقهما ثم انما يفترقان في الوجوب اما في البدني كما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر
والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها ليس لازما
غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الزكوة اذا اشترى الوكيل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه
يجب في الذمة فور انشاء البيع بلا خلاف ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اراد بلزوم وقوع
الحالة المخصوصة عند السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاضطراري من الشخص
بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول ولزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها لما يلزم الوقوع يلزم الايقاع
وان اراد وجوب تلك الحالة في الجملة فهذا اما سبب الشهود الذي نبه على ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص
وانما هو على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون لزوم وجوب الاداء ولكن
سياق فيما يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يؤدي الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه
قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل
او اداء المال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب
فان قيل ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب وانما هو بالماء ... فلما بعد الشروع يوجد الخطاب ويلزم الاداء
كما في الواجب المخير ... الاصح قلنا الواجب ... قوله ولا ... للقضاء في وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور
الا انه يكون نفس الوجوب ... وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس العدم فيثاب بتركه و
يعنو الى العذر مع سلامة الاسباب والآلات وقد يكون بدون شغله ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة من مثل النائم
يجب وجوب الاداء على ... ويسلم الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط

فقوله لما ذكر ما عدم الخطاب يعلل لكون السبب غير الخطاب قوله لانه لا ينفك عن الوقت والخطاب يعلل لكونه هو الوقت يعني ان السببية
منحصرة في الوقت والخطاب اما الاول فلانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما الانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب
فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل ان يمنع عدم الخطاب واعلم ان المعقول ان يخاطبا بان يعجز حالة
النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يصلي بعد الانتباه والمريض يخاطب بان يصلي في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب
المخير والكيان انهم جوزوا الخطاب للمعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة شرط وجوب
الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا ان لا شرط وجوبه عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى
الكل كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يفرق بان الكافر والمريض يخاطبون
بقتال المشركين اذا بوشر قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد
بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية حتى لو كان السبب بذاته يقتضي الوجود يلزم لزوم
ما كان السبب داعيا اليه وهو وجوب الاداء لزوم افعاله سواء كان ذلك الشيء الحول يستدعي السبب افعاله او عدم افعاله حتى لو كان
ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع فمن هو اداه فهو فعل العاصي الذي الواجب على عكس
السعي يعني الايقاع فيكون نفس لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا حصاء في ان الشرط هو الجزء
الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يصح اداء في اي جزء اراد الوقت وقع على ما هو الصحيح من المذهب بل لوازمه يدخل
بقية الوقت والاداء ولا يتعين بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت لان فرغ الوقت وفيه على ما سيأتي ذي الايتان بعض
اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان
الصلوة لو وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهو ظاهر ولو وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت
ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرف يسع الافعال
والسبب يتقدم وعدم الاول فانتفى الكل ثم ذكر البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجب على من صار اهلا
للصلوة في آخر الوقت بعد ما انتفى والا لازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع
التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء فمثل الاداء قبل وجوب الاداء كالتقدم على نفس الوجوب واذا
لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع ثم لما كان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة
للعدول عن القرب الى البعيد المنفصل فان قيل السبب هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا الا ان
الوجوب يفضي الى الوقوع في الاداء فيعتبر هو ايضا سببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين
لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل به الاداء فان لم يتصل لم الا الجزء الاخير تكون السببية في
هو جميع الاجزاء من الاول الى الآخر قلنا لا ان في تخطيئات العلل الى الكثير بلا دليل واكتفاء حصل السبب مع صحة اسقاط الاجزاء
بجاوزا

وهو

وهو الجزء القائم المتصل فان قيل لم لا يجعل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والانتقال للسببية لو تحقق
عنه وايا ما كان فلا انتقال فلما لم السببية عن الجزء الاول علم بعد ذلك عدم الاتصال بالاداء به وانما المتيقن عنه
تقرر السببية في الجزء الاخير لا انتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف
على اتصال الاداء وهذا ينحل ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم
الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب على من لم يشرع لعدم تحقق سببه وفات بيت قوله ومعناه اي صلوة العصر الى ان
غربت الشمس اي قبل غروبها مع ان ما وجب بنحو الاسلام لتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الخروج الغروب مع الوجوب كامل يخلص الفساد
قوله فلما كان الوقت كله كما ليس في موقعه اذ لا معنى لسبب الاول للكافر وصبيان تحت الاسلام لان الشرع ولين جعل الوقت
متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الواو ناقص كما في العصر
وسعد الاهر اذ تعرض مع الاتيان بالوقت والاقبال على الصلوة في جميع الوقت مع وقوع بعض الاداء خارج الوقت كالغروب في
العصر مثلا او وجه تعذر حلف ليس في وسع العبد بعد فراغه من الصلوة مع تمام الوقت فخارا لا يجعل التنبيه يشغل كل الوقت بالاداء
الا باستيفاد الاداء الى التيقن بخروج الوقت ولما كان في تعذر ذلك من نوع حرج توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض
الاداء في الوقت الناقص ولا حرج في لانه الجواب الاباني بعارض ما لزم سد الفساد والنقصان لم يفسد الصلوة بخروج الوقت
لفساد ان الفساد على الناقص لا ينفي فيه حرج لا اشكال الوقت وقد اجاب عن اشكال الوابان العصر يخرج الى ما هو في الصلوة في الحال كالفجر
الخ او بان في الطلوع دخول في الكراهة وفي الغروب خروج عنها واما جواب المصنف فحاصله ان شغل كل الوقت على وجه لا يستلزم
الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنه على ما عرفت فعند الاتيان بالوقت شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد
بالغروب وذهب بعض المشايخ الى انه ليس معنى سببيته الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا
شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر المنزل لان
الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص قوله ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق العصر اخر حق الاداء السبب هو الجزء
الملاصق على ما مر قوله وجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يتادى في الاوقات المكروهة وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل
الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دين في الذمة تعتبر صفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته
بل باعتبار كون الوقت العبادة فيه منها بالكون فاذا مضى خاليا عن الفعل زال تحليته وبقي سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل
ولهذا الجزء العصاة كلما على فرض صار امتثالا آخر العمر كذا ذكره شمس الائمة وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة الكثيرة فيها النقصان لم يلا ترجيحا
للاكثر الصحيح الاول الفساد قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو اذا تضيق عليه الوقت بحيث لا ينفصل عنه جزء من الوقت
اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا قبل في المؤقت واول الوقت لا يكون اداء وانما بالاداء الواجب نفعل بعد الشروع
كالاداء وهو موهم الخطاب على ما مر قوله ودفع حكم هذا التقسيم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب وليس الواجب المؤقت لا يتغير بعد الوقت

قوله اما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء خارج الوقت كالعصر ... ووقوع على الوقت ... وعدم ... دون العجز ... السكات

بتعيين العبد نفسها بان يصوم عن شيء هذا الى السبب ولا بعيد بان ينوي ذلك وبيدا يعلم بطلان الاول دون الثاني من الاسباب والشروط
من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق بخلاف الاحصار فمن ثم نذر وليس في ذلك بتعيين يد لانه لا يجعل الا التعيين
بل له الاصرار في تعيينه مثلا بان ينوي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل وكذا الحاج وحتى انفعل كما في فصل الكفارة خطاب
الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا انفعالا بل يختار اي شيء فيفعل فيتعين
الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب الموسع هو الاداء في جزء من الوقت هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين
بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما قيل في الموسع كل جزء اول الوقت وفي الاخر قضاء او كل في الاخر وفي الاول نفل
يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد اذ الواجب بالنسبة الى كل احد شيء اخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين
لكنه لا يسقط به وبالآخر لانه الا ان الصوم تقدر بالوقت يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرفت ان العلم بمقدار الصوم به كالعلم
بمقادير الاوزان بالمعيار وأما الوقت فهو معيد وصله في نوع الصوم على ما ذهب اليه المصنف فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف قوله
وفي هذا الكلام للتعليل الى الآخر اعتبار للموصول بشرط ثبوتية العلة للخبر عنه صلوة الزكوة بخلاف قولنا الولي في الوادي جمل على ان
لان الاطلاق بغير هذا شرطيته فيكون على السببية اول قوله ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان وهو الاصل في الاضافة الى الاختصاص
الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان الثبوت بالسبب يسابق على سابقه وهو الاختصاص الا ان وصوم النفل لا يصح لان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه
على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجوبه من عين ومضاف الى الوجوب الذي هو قوله ولصحة الاداء [illegible] لان السبب اما الوقت
واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب لعدم صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب حتما فتعين الوقت
ثم المختار عند الاكثر بين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع [illegible] بان الناس
كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا للوجوب وقد ذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق
شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم لمجموع الايام والليالي الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا
يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض
في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يستلزم جواز الاداء فيه لكن الجمهور في
اذ الوقت وانما قوله صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا حجة للتعبير
بالرؤية عن الجزء الاول في كل يوم وكل من مثل الوجوب ولزمه كما دفعه الا ان امارات تغني لمجموع [illegible] لسبب شهود
الشهر مطلقا قوله ولزم وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص في ترك وجوب
الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه كما في حق المسافر بل هو اولى وسلم ما عليه بمنزلة شعبان وكما لو صام في شعبان عن واجب آخر
في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله وهذا روايتان روى ابن سماعة انه يقع
عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل ولو اطلق النية فيقع عن الفرض على ما مضى [illegible] ابن سماعة

في نية النفل وفي [illegible] رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بعزيمته النفل
فانه نوى الملاك الذي يتبع الصوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف صار يترك الدليل الكلي بالكلية فلما لان الوقت انما يعتبر بمنزلة شعبان اذا
يحصل به الاعراض عن العزيمة وهو [illegible] النفل او واجب آخر قوله وفي هذا الكلام نظر جوابا لان الكلام في المريض الذي لا يطيق
الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز وأما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا اختلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة في
المبسوط فان قيل الفرق لعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مأول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف ازدياد
المرض قوله وقال زفر [illegible] على قوله يتبع [illegible] تفريع آخر على تعين الوقت للصوم ومحل الخلاف اذا امسك
الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يخطر بباله النية فعند زفر يكون صوما وامتثال الغرض لهذا الامر المتعلق بالفعل في محل معين ولذلك ان
[illegible] باعتبار ذاته [illegible] لكنه [illegible] المستحق باعتبار الوجوب فمعنى الوصف [illegible] عن المامور به
والنفقة [illegible] اذا [illegible] على [illegible] سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه
بالنفس [illegible] الاجير بالخاص لاجل المستحق الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب [illegible]
[illegible] النصاب من الفقير بنية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل [illegible] الفقير بنية الزكوة
لا يقع عنه [illegible] تلك المادة [illegible] او الفقير المديون او [illegible] لتعين الوقت للصوم لا
[illegible] العبد [illegible] لانه [illegible] العدم اختيار العبد [illegible] عبادة [illegible] لان الفعل
الذي يعتمد به [illegible] العبادة باختيار فان قيل [illegible] تعين الشرع امساك العبد
في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه [illegible] الذي [illegible] لان [illegible] صوم رمضان [illegible] الامساك [illegible]
[illegible] لا يتحقق بدون النية [illegible] بدون القصد فان قيل فاذا كان المنافع على ملك العبد [illegible] صوم
آخر قلنا العدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت [illegible] الليل مع [illegible] بانه لا استحقاق فيه [illegible] الاعتراض بان
الامساك اختياري لا يجزي [illegible] من عدم تحقق معنى الكلام واما مسألة النصاب [illegible] انما عبادة [illegible]
يكون [illegible] العبد [illegible] على [illegible] لا [illegible] الفقير [illegible] باختيار المحل
[illegible] المحل لحصول الثواب [illegible] في الفقير [illegible] الرجوع قوله وقال الشافعي لما كانت منافع العبد على ملكه [illegible]
لم [illegible] على العبد [illegible] نية الفرض [illegible] صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المنوية
[illegible] العبد [illegible] ذلك [illegible] العبادات [illegible] ثوابا [illegible] بنية
[illegible] التوبة [illegible] التمييز [illegible]
[illegible] التعيين [illegible] على خلاف العكس [illegible] فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في
الصحيح المقيم [illegible] وجوب التعيين الا انا [illegible] انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في [illegible] تعين كما اذا كان

في الوارد زيد وصي وقلب الانسان تعين سوللاعتبار وطلب الاعقاب فكذا سنا لمالم يشرع في الوقت الا العموم الوضعي في توقيت
مطلق العموم تعين سوللايجاد وطلب المحصول وان امل سلمنا ذلك في الطلاق النية لكن بينون لنه لا يجعل بالحاح الوصف
فان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا ايصار زيد باسم عمرو وقلنا المانوي الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف
وليس شروط بطلان الوصف بطلان الاصل بل العكس اقسم السلاطين على الوصف وبين اطلاق اصل العموم فان قلت الوصف
منها لازم فروع كل العموم لا يوجد بدون صفة ولم يوجد بها سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل فروعا انتفاء الملزوم
بانتفاء اللازم بين الاصل والوصف فلت نعتبر ايجب المفهوم فيما لانه لم يخرج فرض في الوقت ينزع النية النفل فانصرف
الطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل كيف جاز ترك الدليل الكا بالكلية قلنا لان الوقت لما تعين نزلة شعبان اذا
تحوله الاعراض عن التوجه ذلك نية صريح النفل او واجب آخر قوله وفي هذا الكلام نظر صوابه الكلام في المريض الذي لا يطيق
العموم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشير به كلام شمس الائمة في
المبسوط لا يتعلق الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهوا وما ول بالمريض الذي يطيق العموم ويخاف منه ازدياد المرض
وحال زفر علم على قوله يتبع عنده في يوسف وهذا ابتداء توجيه آخر على تعين الوقت في العموم في محل الطلاق ما اذا امسك
الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يخرج النية فعند زفر يكون صوما واصعابنا الوصف لان الامر المتعلق بالعمل في محل معين والشان
دينا بالمساواة له مع انه يجب لحاق ذلك الى حكم العين المستحق باعتبار الوصوح فيما اذا صنو وجد وصف يقع عن الامور به
كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر لواحد كجيب الوصوح فبطلان احدهما بطلان الكل فلنا اللازم احد الاوصاف
لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالوضوء بمنا ثم آخر او وصاف باعتبار الا
اعتبار الشارع فلمن الحكم يبطلان الوصف بعذر انتفاء الوصف للنقليد عن العموم لا يمنع انه ينتفي الشيء الذي هو نقل لو ذلك
نفيا للعموم فان قلت نية النفل اعراض عن الغرض لما بينهما من المنافاة فهو بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية
النفل وقد لغيت فيلغوا ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بتعيين العبد بل هو الوازم فانه
فان الوضوء اسم لما الزمنا الشرع اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل بسبيل الاخلاص فلا يكون الا بالنية
بان يقصد بفعله توجيه فعله الى انه وصي فاذا وجدا الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الوضوءية لا يكون بفعل
العبد بل يوجب الالزام وان نوى فيه النفل او واجبا آخر لا يسقط الوضوءية الثابتة في نفس الامر اذ ان لفظه لان اللازم
ليس بلازم للمولود المتا يتصف بالافتراض ولنظر النكتة انه ليس بها فيه بناء على ان ما لم يلد مولود الافكلنا فاسدا فيبعد
الكل لعدم التجزي لا يعالج البعض فيحج الكل لعدم التجزي لانا نعول الشيء وجوده فيبقي الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا
ترجيح الفساد في باب العبادات احوط قوله والنية المعترضة يمكن اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعذر وفرع
فلا بد من التقدم عليه بان يعزم في الليل اذ يمكن ان يتوقف النوم الى الوقت في الاطلاع عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة

يحمل باقيه الى آخره وأما النية المعترضة في خلال العموم فلا تعمل التقدم على ما سبق من الامساكات لان الشيء لا لا انما يعتبر
مكمالا اذا تصور صفته كالنية في خلال الفعل لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية
الموجودة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم
تعتبر مقارنة له تقديرا واتفاقا في انه لا يصح العموم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل
النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمبادرة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر الحقيقي
بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمتنع طريان العدم على النية المعدوم بالليل فان شرع عزم على نقل يجعل عازما عليه ما لم نعزم
عنه او لم يعزم على تركه وأما المعدوم بالعدم الاصلي فلا يمكن تقديره حقيقيا قلنا كما ان المتقدم يجعل كانه باق تقديرا فكذلك الآتي لا نم
بعدم الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما بجملة الامساكات في اليوم
شيء واحد فالمقترن بجزئه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران
الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا الاول يتوقف الامساكات
المتعددة لصلوحها للعموم فان صادفته نية في الاكثر صار صوما والا فلا فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح العموم
بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض بحاله حكم الكل وهو لا يكون الا فيما له بعض حكم الاقتران بالكل قوله والطاعة
في اول النهار لعله مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه عادة فخرج العاقل لا اشتهاء فيه وابتداء
كان الطاعة في الضحوة الكبرى قوله وفي التأخير ايضا فروق فان قيل فروق التقدم عامة في حق الجميع وفروق التأخير مختصة بالبعض
وفي بعض الاحيان وتناط الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سويت في اصل الحاجة لا في قدرها والحاجة موضع
كالعام في مواضعه وفروق التأخير ليست عن النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت بالنسبة الى فروق
التقدم فان قيل فروق التأخير لا يختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر فيها
يبقى بفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت العموم لان الاقل يعتبر بالاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار من ها هو
الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي من طلوع الفجر الى غروب الشمس وأما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى
غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي قوله خلافا للشافعي فان
مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول
اليوم فينال الثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع قوله ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا
العموم وان كان من القسم الثالث جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك العموم حتى يتأدى
بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر
فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف اليه ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور

[illegible]

بل يسع غيرها نوى فان قلت فما الفرق بين تعيين الوقت بالنذر وتعينه بالشرع قلت في الاول لا يكون متعينا للصوم لجواز ان ينوي من الليل وهذا انما يتم اذا كان المنذور والقضاء ليس من القسم الثالث ولا اصلا في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ليكون قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة فتكلف ليس العقيم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا او انه يشكل لان المنذور المعين كذلك لكنه لا يلي ان يشبها بالقسم الثاني في تعين الوقت وقد نبهوا على ذلك بقوله اصل القسم الثالث واعلى به ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا تعلق الوقت في المنذور المعين فيكون من القسم الثالث معيارا لا غير فيه لكن النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق الا انه عدم شرطه الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارات عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكون اقتران النية بالاكثر وكحسبه لهذا الاصالات الغير المعتبرة بالنية تكون مع قوتها لا حاجة هو مشروع الوقت هو الفرض في رمضان والنفل في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانها من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو مشروع ذلك الوقت ومتعينا له انصرف اليه والا فلا فيصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الوقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك لان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار وثانيهما بالنسبة الى سنى العمر للصوم فذلك لان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو ادى في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو فوته في الوقت الاول عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش اداه ولو مات اثم فالحج كالصلوة في الوقت ولذا كان اداء في جميع العمر كاجزاء الوقت في الصلوة ولذا ثبت تعين الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فشبه الاشكال فان قلت ظاهر كلامهم ان المسئلة اشكل في نفس الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول يحتمل ان لا يحضر عنه على فور ابي يوسف تعين لاداء العام الاول لا في جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تعين اداؤه في جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلنا حكم ابو يوسف بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضيق بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت انه وقته يشبه الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد قوله وثمرة الاختلاف تظهر في التفسيق يعني ثبت تعارض خوف الموت لانه امر اصلي فانه التعين انه يظهر في حق التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل لخلاف تعين رمضان

للوضع فانه امر اصلي ثبت بتعين الشارع فظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستوعب جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت بحيث لا يزاد ولا ينقص في الوقوف والطواف والسعي والرمي لم تقدر بان يكون من وقت كذا الى كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس فما لم يتقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا ما قيل ان الفرق بين الدليلين ان الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود وكلا الحجتين مستقيمة في التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون له شبه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قوله فصل في ان الكفار هل هم مخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في كتب اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال ان الاهلية لاحكام الشرع لا تثبت قبل وجوده ولا تثبت الا بعد اهلية الوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا للثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات يثاب عليها ولان الخطاب بها موضوع عنهم عندنا ولزوم الايمان بها لا لانه اهل لادائها ووجوب حكمها ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى فكيف لا يكون مخاطبا بالكل فالحاصل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو متمكن منها فكيف يكون مخاطبا بالكل في الترجمة الصحيح ان الكفار هل هم مخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمة هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب اداء ام لا لانهم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياتها وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة قوله في حق المؤاخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد والعمل جميعا وبترك الاعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب تناولهم وان الاداء واجب عليهم فهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديارنا وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط ولذلك ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر ثمرة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زائدا على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها لا بفعل بعض بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب قوله للقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل هو على ترك الاعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا واجاب عنه التوضيح الكتاب بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد وكذا يجوز فلا يثبت الاحتمال فان قيل انه قد ثبت في الآية بجواز ان يكونوا مكذبين واضاف العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على انه تكذيبهم كما في قوله تعالى وانه ربنا ما كنا مشركين كما نحن فيه ولو ذلك اذ يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم مثلا الاجماع

على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان
الفعل مستعلا بتكذيبه كما في الآيات المذكورة وهنا ليس كذلك والجموع عام لا مخصص له بالمرتدين (قوله) واما عندنا
فلعموم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر الاعلام
لا نفس الفرضية (قوله) ولفظ الامر بالعبادات لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب
على تقدير الترك فالكفار ان يحصلوا الى المامور به بتحصيل شرايطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم
تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه لا يعلل بنيل الثواب
فان نيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات كيف يثبت شرطا ونفيا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال
لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك عقلا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه
ثبت في ضمن الامر بالفروع (قوله) وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن تمسك الحنفية الاول يعني ان سقوط الخطاب
بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو
ان المواخذة على ترك العبادة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اذ لا نزاع في المواخذة على ترك العبادة بل هو محل
النزاع وانما المواخذة على ترك الاعتقاد والوجوب على ما مر (قوله) وصحة ما ذكر لما كانت مبنية على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تثبت
على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقائه فلعله كترك الاداء عند الشافعي انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق الاداء (قوله) لقوله ومن
يكفر بالايمان الآية وهو عند الشافعي محمول على ما مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وهي مسئلة
حمل المطلق على المقيد (قوله) عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو لتحقيق ان الخلاف
ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان (قوله) والاستدلال الصحيح لابطال انه فرع بقوله تعالى ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا
لانا نقول ان الحسنات يذهبن السيئات وتدرك العموم من الحسنات في قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فيبطل بالردة (قوله) فصل النهي هو قول
القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما بالاشتراك
لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق باعمال المكلفين دون الاعتقادات اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي
وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان النهي لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه
على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع ونحو ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب
بان المستفاد من الشرع هو نفس الفعل او مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرايط ويترتب عليه
عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في الحسيات القاصر وصف
كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فتفسر الحسي بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرايط مخصوصة
الشارع بحيث لو انتفى البعض بطل الشارع ذلك الفعل ولم يتحقق كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل

وان

ولا يوجد الفعل الحسي بالحركات والسكنات في الايجاب والقبول وثانيهما ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم
مطلوب فشرعي والا فحسي (قوله) فيقتضي القبح لعينه اتفاقا بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فيتحقق النهي
عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه ان كان لذاته
او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا
منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي بالعكس
وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا والحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالعبادات
للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم
العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فالحكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه
ومن لا فلا والشافعي الوضع الشرعي والقبح الزائد ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على انه قبيح لعينه فباطل وان دل على
انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا فهو فاسد عندنا وهو باطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل
على انه قبيح لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندنا صحيح باصله لكن لا بغيره بوصفه لعدم الدليل
على ان القبح لوصفه (قوله) ولنا ان مقتضى النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد في باب الرق على ما ... ان الطلاق ... لا يتبع
لان النبي عم نهى عن صوم يوم النحر وانما ينهى عما يتكون او عما يمكن والنهي عما لا يمكن لغو كما لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وحاصله
ان المنهي عنه يجب ان يكون مقدور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان
يكف عن الفعل فيثاب باختياره بخلاف النفي فانه لبيان ان الفعل لم يبق مقدور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس
وحل الاخوات وقد ذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع الواردة مستعملة في المعاني الشرعية دون
اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما
نكح اباؤكم وقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النفي وحاصله ان الكلام في الفعل باعتبار اللغة كما في النفي ولا نم
احتياجه الى الامكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما يسميه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس
الامساك والدعاء والكلام فصل الكلام بعض المحصلين وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي
وذكر صاحب التوضيح ان وجود الفعل المشروع باعتبار فعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق شرعا
لكن وجود الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية
في النهار فاما صيرورته عبادة فلا الشارع فيوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا معنى لكن فعل العبد
واعترض عليه بان النهي وقع عن مطلق الصوم فيحمل على مسماه في الفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية
في الليل وجوابه ان لا معنى للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا مقدور من العبد وقد نهى الشارع عنه

في صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجوابه ان احدهما انه لو نهى عنهما لم يدل على
الصحة لان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم
يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصلوة والصوم الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان
ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بهذا الاسم
وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا كما يقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة
وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل
ولان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه
لا يقول بالقبح لذاته بل العقل ان الحسن للامر والقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان الفعل الذي يسميه الشرع بالصوم
والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر
الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة للنهي على ذلك كيف وقد ذكرتم ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذا القبح **قوله** فيثبت على الوجه
الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان نحمل القبح على القبح لغيره
وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظا على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح
على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا **قوله** والبعض هم اهل الحديث وقد ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم
واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الفعل في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال
يسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار انها تصح واستدل المانعون بانه يجب على الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز
ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المامور به فهو محال اذ المامور به
لا يكون الا معنى وهو الغير المامور به فرق بين المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به
فلا نسلم ان ذلك لا يكون منهيا عنه لاجتماع الوجهين وانما يكونان متضادان لو كانا لشيء واحد وانما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته وكالمامور به بالذات والمنهي عنه بالوصف فلا امتناع فيهما
وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا
قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخط في هذا المكان فلو خاط فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان **قوله**
فهذا الجزء القبيح يكون قبحا لعينه اي منتهيا اليه اذ لو لم يكن قبحه لعينه لكان قبحه لجزئه فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او وجود اجزاء غير متناهية
لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه وهلما جرا الى ان ينتهي الى الخارج لان كان خارجا
عن الكل اتصاله يكون من قبيل القبيح لجزئه ولئن كان داخلا فيه ينتقل الكلام الى قبحه **قوله** فعلم مما ذكرنا ان هذا قد سبق بيان ذلك
في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه
قلنا هو جائز الا انه مثل قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة
الوجود

والتقبيح

والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم **قوله** بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب
فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لكانت تتادى بالمامور به **قوله** واما الرابع
فهو ما يكون منهيا عنه لغيره وهو مامور به بالوصف فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته **قوله** وعند الشافعي
الباطل والفاسد عبارتان عما ليس بصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى
خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانه مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه
قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا تترتب
عليه آثاره ام لا **قوله** لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا الحكم لا يعتبر الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط
ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لما سيجيء **قوله**
كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد وله صاحب المتعاقدين نفع فيه او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى
النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد فالحاصل ان الشرط
امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام **قوله** والربوا اي وكالبيع
بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بعقد فاسد بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل فالخالي عن
العوض يستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط **قوله** والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت
ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا شرط وجود المبيع دون الثمن
فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الآلات فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم
ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر واجب الاجتناب بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح ثمنا لانها مال لان المال ما يميل
اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي وقد حل فيه الشح والضنة **قوله** وصوم الايام المنهية اعني العيدين
وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهرا للنفس لمخالفة هواها
وتحقيقا لاجل مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لمعنى الاوقات باعتبار انها ايام الاكل والشرب
على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويتوقف عليه فكانه بمنزلة خارج لازم او باعتبار ان الصوم في هذه الايام
اعراض عن ضيافة الله وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غيره داخل في مفهومه ويرد عليه ما قيل لا نسلم ان ترك الاجابة
مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين الحركة وبالعكس وقد الاطعمة المغيبة لان النهي ورد عن الفعل ومعرفة
لا يمنع عدوله عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه هو ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه
لغيره او لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم اول دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق
ان الصوم في هذه الايام ترك المفطرات الثلث والاجابة في صيغة الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحقة ومن جهة
الاضافة

عليه المرتب نقص صحتها وقد قيل بالطاعة

فمن قال الصحة يلزم بالعموم فصار لكونه

فالصحيح البعض مع قرص صحاح

الى اجابة الدعوة تكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والقضاء الاصلي للصوم هو الاوّل دون الثاني تخصيصا حيث بين
الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاصداد الذي هو الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الايام بـ
بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فيصح الصوم في هذه الايام نذرا
باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكن صح النذر به اى بالصوم في الايام المنهية لان الصوم طاعة وانما
المعصية من الاعراض عن ضيافة الله وهو في فعل الصوم لا في ذكر اسمه والجابة على نفسه فكان في هذا الصوم جهة طاعة
وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان ينذر لله على صوم يوم النحر
لم يصح نذره في رواية الحسن عنه وانه صح كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض
واما في البيع او نحوه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالنذر وبالقول
امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجانبين وهذا كما يجوز بيع
الثمن الذي بالذي ما تنتقيه فان الامكان ايراد البيع على الثمن دون الذي ولا يجوز الكل لاستحالة التمييز بينهما قوله
واما الصلوة يشير الى الفرق بين الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يضمن الصوم دون الصلوة
ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل
المجاور لكونه ظرفا لا وفي الطريقة المعينة ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم
من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل
جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد فيه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لا يكا ما انعقد فلا يلزم منها لما فيه
من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا ولذا كان نعيد لو لما انعقد لما انعقد مشروعا واجبا لكن مجتهد فيه تعارضت
فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان
ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة
محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون الضمان في حق صفة الابتداء على ابطال العمل وهو واجب في صون المستقبل لتحصيل الطاعة
وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية والامتناع عن المعصية في ابطال العبادة وترك المضي امتناع عن معصية
وطاعة وارتكاب المعصية من ابطال عبادة فترجحت فريضة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه
المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر انه في النذر اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء في المنذ
المطلق فلا يتاتى في هذه الاوقات صلوة كانت او صوما لو جوبها بصفة الكمال قوله فلا يصح ملحوقه مو افق لما في الصحاح
وذكر في الفائق جمع ملحوق ملقوح وهو ما في بطون النوق من الاجنة و لذا ملقوح به الا انه استعمل بحذف الجار قوله وليس الا التز
ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع ولعل ذلك لبعض الامور لانه يكون صدركة الثمن وسيلة الى الاكثر والاكثر مقصود الحليا

من التوكيل على التقييس بوكن سولت البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع ثم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون
الثمن لانه مبادلة مال بمال عند التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن لا بجنس الا انه اخص البيع
بان البيع لا يصح بدونه وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن قوله واما البيوع الفاسدة لا تخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا
المقام فلو ذكره انه يشمل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لان النهي فيه لذاته اذ لا نهي هنا الا في
قوله ع لا نكاح الا بالشهود ثم لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت
النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لانعقاد النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا
النفي في معنى النهي كقوله ع لا رفث ولا فسوق وايضا فقد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
اشار الى الجواب انه واما ثم وهو ان النكاح انما شرع للحل فرونه تبعا التناسل وبالنهي تثبت الحرمة وينتفي الحل فيها
فينتفي مشروعيته فرونه لان الاسباب الشرعية انما تراد لا حكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل
الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور ان في المآل انما يعود زوال هذه
العوارض لا نافيا البيع مشروع لحل الاستمتاع والصوم للطاعة فعلم بطلانهما بالنهي فرونه لان المنهي عنه حرام ومعصية لانا
نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم
ليس كذلك كما علم مر قوله فان قيل حاصل السوال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه
مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وقد ذكر للك ان يقال الزنا والغصب والاستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل
حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح
ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب الخصم بطلان القاعدة فينبغي ان يحمل السوال ابتداء اشكال وهو ان
المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه
بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة ثم تعرض
للتعرض في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة
البيع والنكاح اعتبر الشرع شرايط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورده في هذا المقام كون كل
من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامته فذكره في الجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب
المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع وتنبه على فساده نوهم ان كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته
وكون الكفارة من احكام الظهار والانا والمطلوب ثم انه شمل كل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة فان المعصية قوله
لا توجب النعم تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما الملك و
الرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله وهو الذي ضوء المك بهذا

فيحمل ضيا وصهرا وانعقد الاجماع عليه الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله عم من ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عم ناكح الكف ملعون ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات الا انه يترك في حق النساء فروع اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عم فلهذا صرح بذكر امهات النساء وذكر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام وينبغي تفسيره بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة الواطئ وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على الاب للزوج او جده فان قيل يجب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصيران شيا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضيته من الواطئ واصوله وبعضيته من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعض من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل في ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف ثم يتعدى الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كون الوطء مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلق عن الولد وهو غير متصف بالحل والحرمة ومنع قولهم حرام زان انه ولد من وطء حرام لا افعال هو مخلوق من ماء امتزاجا امتزاجا بغير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عم ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على التخصيص بولد معين لانا نقول لا منع لاتصاف امتزاج المائين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشأ منه ولد الزنا اصل من ولد الرشد في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا استحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشد من قبول عباداته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يطب الكسب له على ان السبب الاول سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغاصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان الموقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وبما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه ولكن قبيح في نفسه ويعتبر معتمدا عليه فروا من تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضي وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد فقط لكن لان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا ابدل خلافه كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق ملكا له لانا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم

وصح ثم وجد الماء لكن لا يدخل في ملك الغاصب بعينه لان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فصار كالموقوف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولهذا الاموال بازاء الغنم فلا يترك الا عند الضرورة كما في المدبر كسلا يبطل حقه او سواء ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد بعد الضمان في الغصب في مقابلة العين لعين المقصود والمعتق الاصل الواجب الرد والمقصود الا انه عذر عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فيحمل بدلا عن النقصان الذي حل بيعه كضمان العتق يحصل بدلا عن العين عند اصحاب الجاد شرطا في تمليك العين كما في البيع كما في المدبر لا الجبل بدلا عنه عند عدم كالمدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموال الكفار غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانت نواحي حق الخطاب بثبوت عصمة اموال الكفار كمن لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عم فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائنا على الصيد ولما كان منها مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة وبالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل يملك به حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كما لو ملكه بالصيد قوله وبين المعتبة ليس بمنهي عنه لذاته او لجزئه بل لمجاوره على ما سبق قوله فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء يخالف مفهوم النهي عن ضده وللقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فعل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا او قيل نفسه وقيل تضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم في النوعين امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين لحق الوجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء الخروج وعدمه حتى لو امر بالخروج عن الدار فبان ضده يتعذر من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المأمور

وهو السكوت الدال على الاقرار بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها ضد اولاد الكفر وكذا
في النهي عن الشيء لا كل الاضداد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان
وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله وهو في معنى النهي
لكن قوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي
وجوب الاظهار ... عدم الكتمان المقصود بالنهي في قوله تعالى والمطلقات يتربصن وفي معنى الامر ليتربصن
الا يكتمن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص وفي النهي عن عقد
النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له لكن لا
الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما تجب عليها عدة اخرى وتجب
ما تبقى من الاولى من العدتين ... على استئناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف
وذكر المصنف تقريرا لكون الركن هو الكف كتقدير الصوم الى الليل فلا يتصور اداء صومين في يوم
واحد واجيب بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح
والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو
الكف لكان الخروج او النكاح ... فلو خرجت ينبغي ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما
كان المقصود هو الحرمات في التروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات ... حرمة الخروج
والتزوج موجبة لانقضاء من الاقراء ولهذا تنقضي ... اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد ... انقضت
عدة واحد كما في الوجوب بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الكف الواحد في زمان واحد
بفعلين متجانسين كجلوسين قوله والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان
قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يقوم اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه
حرم القعود فيه قوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة
ولا يبطلها قوله والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط
ومن ادامه وعدم ضده الارتداء بالرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس
المخيط لا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الازار والرداء سنة لا واجبا لان ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس
شيئا كالازار وعدم الترك ... اللبس ضرورة ... تفريع على اعتبار انه ضد القيام هو القعود والاضطجاع
ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين ... قوله
والسجود تفريع على اصلين ... السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد
بعد

بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلوة عند ابي يوسف وعندهما تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهير في جميع الاركان
فاستعمال النجس في محل سجوده في وقت يكون مفوتا للمقصود بالامر وايضا قال في محل سجوده ... انه لو وضع اليدين
او الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلوته مثلا ... لكن وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس
بمنزلة تركه ... والتحقيق انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة ... او
بعودها ... وضع الوجه على نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض ...
فرض لازم فيصير باستعماله للارض ... بخلاف ... اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يعود ... ثم انه لا يجزى ... الا بها
في قوله انه الاصل لكل عبد قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في
العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير و
المقصود بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام الا انه بحث في كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وفي
حال الراوي وفي شرائطه وفي ضد الاتصال وهو الانقطاع وفي محله الذي هو محل الخبر وفي ... الا
في المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وفي ... وهو الطعن وفيما يخص
نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وفي غير مبدأ السنة وهو الوحي وفيما يتعلق بها ... كشرائع من قبلنا او تعلق
اللواحق كاقوال الصحابة فاوردت هذه المباحث في احد عشر فصلا قوله فصل في الاتصال ...
الخبر في السنة الامر والنهي ... الفعل ايضا يتصل بالطرق المذكورة ولكن لان المصنف ... بالتواتر وغيره هو الخبر
... اتصاف الامر والنهي بهذه ... بان الاخبار بكون كلام النبي عليه السلام متواترا ومعنى المتواتر على ما ... فيما يكون رواته
في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن
المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشار الى انه لا يشترط في
التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا
بغير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم ان توافقهم على الكذب عند الحنفية تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم
حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون
متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع
غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما نقل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتابيد دين موسى عليه السلام فلانه
تواتر ... وحصول شرائطه في كل عهد ... المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على
مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله والاول ان المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير
المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا ... النقل ... حكما قطعيا

بأنهم لم يتواطؤوا على الكذب ولئن اتفقوا عليه حتى ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بحسب الاحتمال العقلي
من تواطئهم على الكذب والاصل ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية والانبياء
والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم بالمتواتر ضروري لا يفتقر الى ترتيب الحجة حتى
انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان ومجرد ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب
كل واحد يوجب جواز كذب الاخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع
وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود كاسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد
الثاني اقوى بالضرورة فلولا ان الاول ضروري لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية
والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبهة السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم
الاحاد كالعسكر القوي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح
بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا
يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية قوله والمشهور يفيد علم طمانينة زيادة توطين وتسكين
يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فالطمانينة زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما شاهدها
واليه الاشارة بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبي وان ظنيا فالطمانينة رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو
المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احادا والاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة
ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه
احاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل لما كان في الاصل خبر واحد
ولم ينضم اليه في الانفصال بالبعد ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب البعد منزهون عن وصمة الكذب
ان الغالب الراجح حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد النقل عن البعد ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه
الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب انا نعلم صدقهم قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان
المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث ولئن تنزهوا عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلاثة
فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر
الواحد اذا لم يكن [illegible] الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة ولئن دخل بعد ذلك في حد التواتر كما في كثير من الاخبار
الكاذبة في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه
ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على
استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا نفيا لجانب اللازم فهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا نفيا

بوجوه

بوجوه الملزوم على وجود اللازم والمعنى منع اللزوم من غير تعرض لترجيح الدليل وظاهر انه غير موجه الا انه اعتمد على ظهور وهو
ان اتباع الظن ثابت بالادلة ولا عموم للايتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يسمى به الاعتقاد الراجح كان او غير جازم
والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدلوا على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
الاية وذلك لان كلمة لعل هنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان اذ الفرقة هي الثلاثة
فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة
التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال
مع ان كلمة لعل للايجاب وطلب الحذر [illegible] قوله من كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة
واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل
وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى
الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا ادل على الاول لجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما على ان ذلك يدل على القبول
دون الوجوب فان قيل هذه من اخبار الاحاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا انها [illegible]
وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم ولئن لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وقد
يستدل بالاجماع وهو انه نقل عن الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى
وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك
الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل عن انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة
في الصدق قوله وتواتر الاخبار في احكام الاخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام
الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد
اذ لا يتعلق به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال
الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب احتمالا عقليا [illegible] بان خبر الواحد
العدل لا يوجب اليقين لان احتمال الكذب قائم ولذا كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما
وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن
في كثير التفاصيل في الفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو الجمل والاصول فيفيد العلم وثانيهما ان المقصود من
احكام الاخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الاخرة وهو معنى العلم وقد
يجاب بان [illegible] الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب
الاتيان بما تعلقنا به في كل منهما قوله فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه

بالتقدم

سواء وافق القياس أو لا، والا فما لم يوافق قياسا ما فيقبل ولا فيرد، وأما المجهول فالذي لم يظهر حديثه في القرن الثاني
أولا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعد، ولئن ظهر فاما الذي شهد السلف بصحة الحديث فيقبل أو يردوه فلا
يقبل أو يسكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فالحق أنه يرد ومنه
يقبل أي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس أو خالفه حتى يثبت
موجبه لا موجب القياس وذهب أصحاب الشافعي رح الى أن العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع
قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن أبي الحسين البصري أنه لا خلاف في تقديم القياس
ان ثبت العلة بنص قطعي وفي تقديم الخبر ان ثبت بنص ظني أو استنبطت من أصل ظني وأما الخلاف فيما اذا استنبطت من أصل قطعي
واستدل المص على تقديم الخبر بوجهين الأول أن الخبر يقين بأصله لأنه في الأصل قول الرسول عم لا يحتمل الخطأ، وأما الشبهة في
عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل بأصله أي علته التي بني عليها الحكم فانها لا يتحقق يقينا الا بنص أو
اجماع وسواء عارض وانه لا شك أن يقين الأصل راجح على محتمله الثاني أنه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل أن يكون خصوصية
الأصل شرطا لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس أكثر فيكون الظن الحاصل به أضعف لا يتطرق الاحتمال
الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة رض القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت آحاده غير متواترة فيكون اجماعا وان كان
الخبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه لأن خالف جميع الأقيسة الى لا يكون ... أصول الخبر راو غير معروف بالفقه
لا يقبل عندنا وقد بحث أما أولا فلأن الشبهة في القياس في أمور ستة حكم الأصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل
ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الأصل ونفيه في الفرع وأما ثانيا فلأن الظاهر من حال عدول الصحابة نقل
الحديث بلفظه ولهذا يجوز في كثير من الأحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية
والتدوين وأما ثالثا فلأنه نقل عن كبار الصحابة أنهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف
ما يشير الى أن هذا الفرق مستحدث ولكن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس رض
خبر أبي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بأن الكتاب دل
على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب وأجاب بأنه لا عموم في الآية حتى يثبت به
قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل أقوى منه فلم يبق قطعيا وقد يسوغ أن العام
الذي خص منه البعض يجوز أن يخص بالخبر والقياس **قوله** كحديث المصراة من صرّاه جمعه والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها
بالشد وترك الحلب ... ليظنها المشتري كثيرة اللبن ... ليظنها المشتري سمينة فيه نظر وكذلك المحفلة روى أبو هريرة
رض أن النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر ويروى بأحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة أيام ووجه كون هذا الحديث مخالف

الحديث

للقياس

للقياس الصحيح أنه تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وتقويم القيمة ثابت بالسنة وهو قوله عم من أعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما
ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين فأين ... هذا الحديث نظرا الى حالة الكتاب
والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك أجيب بأن رد الصاع ليس بضمان العدوان مع حالة بعد فسخ العقد ظاهرا لتوقف
في ملك الغير بلا رضاه لأن البائع انما رضي بخروج الشاة على ... لا يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة فيكون
على صون العدوان القريب وهذا خلف ذكره المص وفي كلام فخر الاسلام أن هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض
الاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المص في فصل الانقطاع بأن هذا الحديث
معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قوله** وأما المجهول ذهب بعضهم الى أن هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط
اذ معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث أو حديثين وأيضا عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والأحاديث
الواردة في فضائلهم ولهذا ذكر بعضهم أن الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عم على طريق التتبع له والأخذ منه وبعضهم أنه اسم لمؤمن
رأى النبي عم سواء طالت صحبته أم لا الا أن الحكم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول
قوله في تزوج بتزويج ... وأصحاب الظاهر يكسرون أوله ... فخالف القياس من وجه لأن المهر لا يجب الا بالوطء بالتراضي أو بتقصيص العقد
أو باستيفاء المعقود عليه وما أعاد المعقود عليه الى ... سالما لم يوجب مقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكما لو هلك المبيع
قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس ... المطلقة ... عند ابن عباس رض عنه وقال الحسن وعطاء والشعبي وأحمد لا يكون
... الكل الكلام الا أن يجعل ... مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة **قوله** قال عم خير القرون الحديث
فان قيل قد قال عم ... لا يدرى أوله خير أم آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات
فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عم ولزوم سنن العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما أشار اليه
قوله عم ثم يفشو الكذب وأما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى أن الأول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته
أم الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزام طريق السنة مع فساد
الزمان **قوله** فصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لأن الصبي العاقل المميز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب
لعلمه بأن لا اثم عليه ولأن الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا أسند الى القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند
طعن الخصم ثم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار
على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات الدالة على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة
والاجتماع مع الأرذال والاشتغال بالحرف الدنيئة فلا حاجة الى شمول الاسلام لأن الكفر أعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة
الا أنه يخرج الفاسق والمبتدع **قوله** وأما الضبط لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لأنهم كانوا يقبلون أخبار

هذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن بعض العلماء نفى كون القياس حجة فلم ينعقد الاجماع على كون القياس حجة فأجاب بأن النفي كان بعد القرن الثالث لا يشترط في الاجماع اجماع جميع القرون بل يكفي اجماع قرن واحد

حوار

التطفيف نقص المكيال والميزان ... الأبواب

الذين لا يتصور منهم الاتفاق بذلك في شيء ووفاء من غير نكير الالف هذا يفيد الرجحان على ما قرر في موضعه من كتب
الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهب في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال و
باطن وقد كما قال لانه يرجع الى النقص الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به
البلوى واما ما يرجع الى نقص الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او العدالة كخبر الفاسق
والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين انه ان ذكر الراوي الذي
ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك اثنتين او اكثر
فمعضل بفتح الضاد لكنه لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ويرسل القرن الثاني والثالث لا يعمل عند الشافعي الا باحد امور خمسة
ان يسند من جهة اخرى او ان يرسله اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر العلماء او ان يعلم
من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل فان قيل ان ذكر الاسناد فهو باطل لعدم الحجية بالمسند والاربعة الباقية
ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصير مقبولا فكما ان المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل
ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فحجة المرسل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدلال الشافعي في بان
قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند
عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بعمله او بما … على انه فوق المسند الا و ارسال
الصحابة وقبوله مع وقوع الواسطة في البعض لكن الكلام في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى
عنه واما لم يظن به الكذب على … لكذب بعدم ظن كذبه على النبي عم وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع
في مرسل الصحابة بل في مرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن الثقة لان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا
للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الخبر الشيء الذي حمله سواه الناقل
فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جريان العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية
الاتصال ويترك الى العدول تحسينا للحال وانه على ثقة في ذلك المقال قوله ولا بأس جواب عما استدل الشافعي به من ان
حال السامع بصفات الراوي لا يعرف … الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث
ما لم يسمعه من عدل وقد يدفع بان امر العدالة مبني على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا قوله الا اذا انه اذا قال اخبرني
ثقة يقبل كما انه ينسب الى الشافعي كثيرا انه يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهم الا ان الشافعي بالثقة ابراهيم بن اسمعيل
وبمن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس تحقيق لهذا الكلام في خبر العدل وهذا استنكار تهم
رواته بالكذب والغفلة والنسيان لا بكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لا كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى
والحق … ان الحديث الشاذ غير متواتر ولا مفيد للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضته وكيف يقبل من الراوي الذي هذا

ولا يبعد … كلام المتواتر وهو ان منه وفيه قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين وهو ما روي عن ابن عباس رضي ان النبي عم
قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وذلك من وجوه الاول انه امر باستشهاد
رجلين … او رجل وامرأتين والثاني تفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ … فلم
… بأدنى ما ينتفي به الريبة … وليس بعد
الادنى شيء … الثالث … عليه لانه … الاحجار … لا يتركه العاقل … الامور الى
الاجتهاد … ذلكم … وادنى … الريبة … ونفي التعيين
قوله وذكر … ذلك امر ابتدعه معاوية … بمحاربة الامام وقتل
لانه قد ورد في الحديث المصحح بل المراد انه امر مبتدع لم يتبع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة … لكن المروي عن علي انه
لنا النبي عم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا
يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي … بالشاهد واليمين … الا … العمر … من
مبتدعات معاوية قوله وكحديث المصراة … مخالفا للكتاب … قوله وانما
يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف
انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام
قطعيا فلا يعتبر خبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب ولا يزاد عليه لانه بمنزلة
النسخ واستدل في ذلك بقوله عم يكثر لكم الاحاديث بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما
وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اي المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا
فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته
يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر … بن معين انه حديث
وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير موصوف بالرواية فان قيل المشهور
ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين
والعام ليس بحيث يكون جاحده … فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم
لا يرث القاتل وقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها وغيره كذلك قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة
على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر وهو
ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما
اورد هذا الحديث على ابي حنيفة اجاب بان هذا الحديث دائر على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه … من هذا الطعن

قال ابن المبارك كيف قال ابو حنيفة لا يرفع الحديث وهو يقول يزيد بن ابي زياد عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يرفع يديه في الصلاة ثم لا يعود فلا يكون
من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون العرف في اطلاق الفوات
وصف البنوة ولا نوع كذلك ايضا اجابه عنه جيد ورده تركا لحنطة المقلية ليست هذه في الاطلاق فوات في وصف
الاثبات ولا نوع كذلك لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار بالفضل في الجنس الموجب جبرا
ولهذا سواء واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاصل بالجودة والرداءة عدم اعتبار الفضل بالوصف اصلا
لجواز ان يكون المعتبر بعض اصل الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف كالحنطة بالتمر لا يؤخذ
امثالا الطلب الرطب بالزبيب والعنب فان مثل هذا دليل على التعليل الاستواء كون الوصف ليس مما يفاوت العباد وقلنا ممنوع
بل التعليل عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالعياس في مقابلة الخبر قوله واما بكونه شاذا عطف على قوله
واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلا هما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان
الخبر اذا ورد مع عموم البلوى يعارض الادلة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي ام الادلة الدالة على عدالة
الصحابة لنفي ترك التبليغ لان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم ولئن لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ
فان قيل ما ذكرتم لا يكون قسما آخر في الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعلا قسما آخر باعتبار انه
يحمل كلاما ذكرتم مع اضمار المعارضة للتفضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل
اليه ولا يخفى ان هذه التفضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها ثم الاصل هو الاشتهار لكن ربما قل نقله الحديث في تلك المسائل
وجوب التبليغ لئن يبلغ كل احد بل عدم الاضاعة ولهذا قال تعالى فاسألوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم
من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وتهددوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة
رضي وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رض كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية
محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف انس في دولة الجهر عمرو وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر في
والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي كلياتها مثل انس وقد كان يقف خلف النبي عم ابعد منه وولا وهذا الى يتافي
الفاتحة صحيح انه روي عن انس ان النبي عم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم وانه روي انه
سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة
بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لان العمل بالاجماع
مع مخالفة بعض الصحابة كيف والتوزيان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما نسب اليه عمر وعثمان وعائشة وراوي الحديث
زيد بن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا
فهو متمسك به لا محالة قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يتميز لان العدالة فيها اصل لشهادة النبي عم

وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفاسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى
وهو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان ادى الى ان يجب
اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه
تقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فعدول الشرائط
المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق قوله فصل في محل الخبر سواء كان خبر عن
النبي صلى الله عليه وسلم او لم يكن والمراد خبر الواحد ولهذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت
باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنه اخبر اهل قباء بتحويل
القبلة فاستداروا كهيئاتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس ويحتمل انهما
جاءا جميعا فاخبراهم قوله لتمكن الشبهة قد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل
القطعية واما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في
اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وبقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج لكل من القيدين
بعد ما مر وكل منهما فاقد قوله صيانة لحقوق العباد يعني شرط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار
عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة

فان قوله لانت الآن بكذا يتضمن الامرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال
العلم لان الشهادة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله صلى الله عليه وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع
واما الولاية فلانها يتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق
واما العدد فلان اطمئنان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية
فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد لانه
من اثبات حقوق الناس فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه
بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم
يوم الفطر وكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكتفي فيه بشهادة الواحد
قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير اشتراط
الحرية وفي موضع آخر انه يشترط الحرية وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد رحمه الله ذكر العبد في كتاب الاستحسان
ولم يذكر في جامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لما اطلق فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط [illegible]
ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط في المخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر
بانه وكيل فلان او مأذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله مأذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات او لا يجاز الغير

مانه وكيل

مانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض يشعر بالقسم الثاني حيث يقولون قلما يجد الانسان المستجمع للشرائط يبعثه الى
وكيله او غلامه قوله وان كان اي المخبر به امرا فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل يشترط اما العدد او العدالة على الصحيح
وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله
مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فحمل بعضهم العدالة على المجموع وبعضهم
على الرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا في الاطمئنان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا ويكفي ان يقال
حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود ساير الشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا ولهذا
قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط ساير شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يقبل خبر العدل والمرأة والعبد
واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف جزم
باشتراط ساير الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام حيث لم يراعه الا بالاكتفاء باحد الامرين
العدد او العدالة قوله وهو الاجازة بان يقول المحدث لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروآتي ونحو ذلك
والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول المحدث لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما
جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنه فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلهذا كانت رخصة
قوله وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله واما العزيمة

ان الراوي لم يسنده المذكر بل اعتمد عليه اعتمادا والمعتمد على امانه والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المقصود
من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما
يتعسر على غير النبي صلى الله عليه وسلم لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وتدوين الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي
ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله
وديوان القضاة هو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لمجموع الحاكم قوله لقوله عليه
الصلوة والسلام نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى غير معتبر اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز
غايته انه دعا للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم بمعنى يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعاني كثيرة
لا يقدر غيره على اداء تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه الصلوة والسلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام
والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بان معنى الحديث لمن عرف مواقع الالفاظ والعمدة في جواز
ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم امر النبي عليه الصلوة والسلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان
اجماعا قوله فان كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا شبهة في معناه ولا احتمال وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل
النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب قوله كحديث عائشة رضي الله عنها فقد قيل ان غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي
لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل اي الراوي بخلافه روي عن بعض الرواة لا يجرح لجواز انه كان

مذهبه فتركه

كان مذهبه فتركه بالحديث ولكن اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة ترك بينهما ذكر
عروة وهو الراوي عن عائشة رضه قوله القهقهة ذو اليدين هو عمرو بن عبد عمرو سمي به لانه كان في يديه طول وقيل لطول يديه
واستدل بالنص على انه لم يكن المروي عنه [illegible] صادقا كل لنص النبي عليه السلام قبل ان [illegible] ابو بكر وعمر [illegible] حتى انكر ذلك
اولا لانه في سياق النص يدل على انه انما عمل بقولهما لا لقول فرد وكلام النبي عليه السلام ما جرى على ظنه انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم
الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تأويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة
كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متأخر في الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهجرته متأخرة
كذا في شرح السنة ولعله حمل على نسيانه او [illegible] تكذيب الثقة الذي يروي عنه [illegible] بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب
فليس بلازم لجواز ان يكذب سهوا او نسيانا [illegible]
[illegible] اصل الخبر معمولا به وقد نظر [illegible] في كلام [illegible] على ان هذا الخلاف فيما اذا [illegible] المروي عنه [illegible] والتكذيب [illegible] بالحكم
[illegible] لا اتذكر [illegible] الحلاف [illegible] لا يسقط بلا خلاف [illegible] الجرم فهو المعتبر
[illegible] فلا يعمل بالحديث قوله [illegible] العمل [illegible] الاستطاع [illegible] احدهما
[illegible] لعدم التذكر [illegible] لا يوجب [illegible] النسيان والاصحاب [illegible]
من عمرو عمار [illegible] ضابط واتصاعد الاكل منهما [illegible] بالشك قوله ولم يعمل به عمر [illegible]
[illegible] بالروم [illegible] الحلف [illegible] الحد لا يترك بالارتداد
[illegible] اجتهادية لا قطع [illegible] فيه عمر [illegible] في المسجد
وفتنة الاصحاب في العلوم [illegible] كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام [illegible] الوضوء والصلوة [illegible]
في زنا البكر بالبكر ذكر النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت قوله فان كان الطعن مجملا [illegible] الحديث [illegible]
مجروح او زاويه متروك الحديث او غير العدل [illegible] العدالة اصل [illegible] العقل والدين [illegible] العدالة
فلا يترك بالجرح المبهم لجواز انه يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل [illegible] الجارح الصدق [illegible]
باسباب الجرح ومواضع الخلاف [illegible] الجارح [illegible] باسباب الجرح ومواضع الخلاف [illegible]
المبهم والاملا قوله وما ليس بطعن [illegible] الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر [illegible] الارسال والاستكثار [illegible]
ونحو ذلك قوله وفصل في افعاله عليه السلام [illegible] الافعال التي [illegible] القيام والقعود والاكل والشرب [illegible] ولا امته
بلا [illegible] الاقسام [illegible] المباح الذي [illegible] علينا [illegible] غير المعتدل [illegible]
في المخصوص والزلة اذ لا تجوز الكبائر ولا الصغائر [illegible] قوله واما [illegible] بالسنة [illegible] لكن [illegible]
واجبا عليه [illegible] او فرضا والافعال [illegible] قطعا [illegible] ان [illegible] اجتهاد [illegible] لا يقر على الخطاء

علم ما سبق في قوله وهو فعل من الصغائر يؤذن بما ذكره بعض المشايخ من أن زلة الأنبياء هي الزلل من الأفضل إلى الفاضل ومن
الأصوب إلى الصواب لا من الحق إلى الباطل ومن الطاعة إلى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولأن ترك الأفضل منهم بمنزلة
ترك الواجب من الغير قوله من غير قصد قال الإمام السرخسي أما الزلة فلا يوجد فيها القصد إلى عينها ولكن يوجد القصد إلى
أصل الفعل لأنها أخذت من قولهم زل الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع ولكن
وجد القصد إلى المشي في الطريق وإنما يؤاخذ عليها لأنها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت وأما المعصية
فهي فعل حرام يقصد إليه نفسه مع العلم بحرمته قوله فعله المطلق أي الخالي عن وصف الفرضية والوجوب والاستحباب والإباحة
وكونه زلة أو سهوا أو مخصوصا به عم فيه أربعة مذاهب حاصل الأولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة
إلى النبي عم والاختلاف في أنه هل يلزمنا الاتباع أو نتوقف في الاتباع أيضا وحاصل الآخرين الاتفاق على أن حكمه الإباحة
للنبي عم والاختلاف في أنه هل يجوز لنا الاتباع أم لا واعترض على مذهب الوقف بأنا إما أن نمنع الأمة عن الفعل ونلزمهم عليه
فيكون حراما أو واجبا أو لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب أنا لا نمنعهم ولا نلزمهم لعدم علمنا بالحكم وحقهم التخيير لا الإباحة
وقد يقال على الأول أن المراد بالمتابعة مجرد الإتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني أنا لا نسلم أن الإباحة
يعني الفعل والترك متيقن بل هو مبني على التوقف على ما سبق وعلى الثالث أن الإباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم
أنه متيقن وأيضا فيه إثبات الحرمة بلا دليل مع أن الأصل في الأشياء الإباحة وعلى الرابع أنه إن أريد بالإباحة جواز الفعل
مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وإن أريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن أن يعتذر بأن المراد الإباحة
بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك بحكم الأصل قوله فيعتبر البعض هذا الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه بقوله تعالى
إن هو إلا وحي يوحى فإنه يدل على أن كل ما ينطق به إنما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي الذي أوحي إليه بلسان الملك أو غيره
وأجيب بأنه إذا كان متعبدا بالاجتهاد وكان حكمه بالاجتهاد أيضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل أيضا بأن الاجتهاد
يحتمل الخطأ فلا يجوز إلا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا عجز بالنسبة إلى النبي عم لوجود الوحي القاطع وأشار إلى الجواب
بأن اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فهو بمنزلة نص قاطع للأحكام كالإجماع الذي يستند إلى الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن
استدلالهم الآخر وهو أنه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لأن جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد لعدم القطع بأنه حكم الله
واللازم باطل بالإجماع وقد يستدل بأنه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب
فأشار في تقرير القول المختار إلى جوابه وهو أنه مأمور بالانتظار فهو شرط للاجتهاد على أن نفس الاجتهاد أيضا يقتضي زمانا
واستدل على المختار بأوجه الأول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار الثاني وقوعه عن غيره من
الأنبياء كداود وسليمان عم ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه منه عم في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع أنه
عليه السلام يعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل بعد صون النوع الذي يوجد فيه العلة وذلك هو الاجتهاد والخامس أنه عم شاور أصحابه

في غير شأن الوحي المتعلق بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك إلا بنوع من الاجتهاد والرأي إذ لو كان بالوحي لتطييب قلوبهم فإن لم
يعمل برأيهم كان ذلك إيذاء واستهزاء لا تطييبا وإن عمل فلا شك أن رأيه أقوى وإذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص
فبرأيه أولى لأنه أقوى قوله ولهذا الأصل في الشرائع أن شرائع من قبلنا الخصوص بزمان إلا أن يدل دليل على أنه
تبقى للأبد في الزمان ودعا إليها الداعي كإبراهيم ولوط وبعث شعيب عم كما لو كان الأصل فيها الخصوص لكان شعيب
في أهل مدين وأصحاب الأيكة وموسى عم فيمن أرسل إليهم وإذا كان الأصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الأمكنة والأزمنة
وما ذكروا غير مختص بالأصول في كلا الوجهين بل فيهما اختصاص الأنبياء بالأصول دون الفروع وكل ما ورد عليه أن
بعض أحكامهم مما يقبل النسخ فلا يتعرض به ثبوت غير الأبدي وأجاب بأن النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدة ما انتهت مدته
أو نسخ ولم يثبت لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على أنه شريعة لنبينا محمد عم قوله واختلف في محل الاختلاف قول
الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير الصحابي لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة قوله وأما التابعي فما ذكر في رواية النوادر وفي
ظاهر الرواية لا يقلد إذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فإنه حجة لاحتمال السماع وزيادة الإصابة في الرأي
ببركة صحبة النبي عم وذكر شمس الأئمة السرخسي أنه لا خلاف في أنه لا يترك القياس بقول التابعي وإنما الخلاف في أنه هل يعتد به في إجماع
الصحابة حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به فلما كان الكتاب والسنة
من البيان ويشتركان كالعام والخاص والمشترك ونحوها جرت جريانا في الكتاب والسنة إلا أنه قدم ذكرها وأخر
ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى
متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر إلى هذه الإطلاقات قيل هو إيضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل
والأول أحسن لعمومه في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وقد ذكر فيه
وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من أقسام البيان لأنه رفع للحكم لا إظهار
لحكم إفادته إلا أن في السلام اعتبر كونه إظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى أنه إن أريد بالبيان مجرد إظهار المقصود
فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء وإن أريد به إظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان
وينبغي أن يراد إظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء مثل أقيموا
التعليق مثلا الذي هو بيان التغيير إلا أنه قد ذكر في هذا البحث في التفصيل ولم يعد مع الاستثناء والشرط والصفة
الغاية فإن قيل العام أيضا بيان للمتن فكيف جعل بيانا لمعنى الكلام لا للازم وكذا النسخ بيان لما يتعلق بالحكم لا الذي هو
معنى الكلام ومراده بخلاف العام فإنه بيان لما هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدونه مثل وأتموا الصيام إلى
قيل إنما جعل العام بيانا لمعنى الكلام وفيه تعلق الحكم المستفاد من الكلام لأن النسخ تبديل إنما هو بالنسبة إلينا حيث
يفهم من إطلاق الحكم التأبيد فلا يجوز التخصيص إلى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لأن خبر الواحد دون الكتاب لأنه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه

للذي التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وتحقيقه ان العام قطعي فيما تناوله والا فخبر الواحد ب
بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه دفع الدلالة في بعض الموارد فيكون تركا لظني بظني
و تبيان انه الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس بان الكلي قوي من وجه فوجب الجمع بينهما ولي من ابطال
الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه
الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عليه السلام مع انهم انما يخصصون الكتاب بالخبر بعدما ثبت تخصيصه
بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والعكس قوله ولا يجوز
تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به ومارووا من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا
فهو محمول على انه قبل نزول الفجر كان في غير الفرض من الصوم وقت الحاجة انما الصوم الفرض قوله فبيان المورد والتغيير يجوز موصولا
ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب
فان قيل ما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه
اصل المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب
بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه ان فاذا قراناه بلسان جبرائيل عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما
اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ودفع الاشتباه وانما سمي التغيير ان و
بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام ولكن مشترك
فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله وبيان التعليق لان يستقل بنفسه حكما ولذلك يجب كما الاستثناء ونحو فلا يصح الا
موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا لان يقر تطعيمه لتنفس او سعال او نحوهما وعن ابن عباس يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه
السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب
احدهما لا بعينه اذ لا اختيار في الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المحلل
على انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت
ثم قال ان شاء الله وايضا سال اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما
ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله اجيبكم
بضعة عشر ايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني فبقوله
ان يشاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول اني فاعله غدا بمشيئة الله ان
شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله وعلى هذا الحمل فوصله عليه السلام على ان انه يجب وصل الاستثناء منه

١١٧

ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء ولذا لم يقع بلفظه فان قيل بيان التغيير بعد
الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد وهو الاثبات لان تغيير الحكم انما وقع في كلام انه لا يحتمل على وجه لا يلزم
منه ذلك التناقض وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط والصفة مثلا وساكتا عن تقديره ونفيه
على تقدير عدمه حتى لو ثبت بدليل ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة
فان قيل فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه لو لم الاطلاق وعلى تقدير عدم المغير فبعد ذكره تغير المراد اذ لو
كان يفهم السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكتفى جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير
وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار تعرفا في ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير
واصله في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص
بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعضه نفيا وله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه
تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يحتمل التعليل وقد نبهنا على ان اشتراط
الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان البحث في التخصيص عند الجمهور انما هو الاستثناء والشرط والصفة والغاية
وبدل البعض على انه لا يتعلق الجزاء على هذا الاصطلاح لتقرر الحكم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
والعكس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في
خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين وانما في استدلال الشافعي بقصة بقرة والالفاظ بقرة نكرة في الاثبات فلا تكون
من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وذكر بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا
بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يامروا ثانيا بتجديد
وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كان بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا
قال ابن عباس رضي الله عنهما وهو ديدن المفسرين لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى
وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل فان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر المطلق وامروا
بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان
والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله وفي قوله تعالى
لنوح عليه السلام فاسلك الا ادخل في السفينة من كل صنف من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادك ثم خص ابنه
بقوله انه ليس من اهلك قوله والنبي الصلوة اي النبي الصلاة من سبب البعض وجمهور ائمة اللغة على انه اسم الصلاة وغيرهم فان قيل هو الى ما
لغير العقلاء لما اورده ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انما
اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب

فاقع اي شديد الصفرة وبعيد الصفرة اي تحتلوها
اي لونها فاقع محاله

انما نوع من المجاز وقد روي ان النبي عم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان
الذين سبقت لهم منا احتمال المجاز لا لتخصيص العام قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان
تغيير عندنا وبيان تغيير عند الشافعي ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان
كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه واقول المحققون من اصحاب الشافعي على
ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات فذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا
يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان البعض المراد البعض
قوله فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء
واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في كلا القسمين بلا نزاع فالصواب ان يعمل اولا للاثنين ثم يعرف كل خاص
والمصنف ذهب الى ان الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في معاني التقسيم ان الاستثناء هو
الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المص عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه لا بد من الاخراج من الحكم فالبعض غير داخل
فيه حتى يخرج ولا بد من الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وكذا لا بد
بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز وجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان ... الادبا مشحونة بالمجاز على ان
الدخول والخروج فيهما مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز
عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل والطلاق المخصص على الجميع باعتبار
انه فرد للعموم ونقيض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية قال قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا
اذا الحق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا استثناء لعدم التناول قوله قالوا الحنفية ان الاستثناء بيان تغيير اما التغيير
فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهر ان المتكلم اراد البعض وهذا ما يرجع
المذهب الاول وليس مختارا عنه وهو ... فقولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فبالا الثبوت للبعض
وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر البلاغ وافقلوا
في كتبه عمله وكذا سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك له زيد علي عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة
في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطرب العلماء في بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيه ثلاثة الاول ان
العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج
منها الثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا
ثلاثة موضوع بازاء السبعة كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة قوله مع فرق اخر منشأه اختلافهم
في ان الاستثناء من الاثبات نفي وهو نفي اثبات ام لا فعند الشافعي نعم حتى يكون ... الا ثلاثة اثباتا ليست عليه وعند ... يكون مسكوتا

لنظام

عدم

انه بعد الاثبات بطريق العيان يمنع ان يكون السؤال له جهة بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوب يطابق القرون على
الوجه المذكور يقتضي ان يكون التعبير الرمزي النافع للمعاني موضوعا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف
سواء اراد هذا الحكم اعني كون الاسماء هي التي انبأنا ونبوته بطريق الانسان وهو سر الصوت لا بوصف الاطراد لاستعانه في مثل لا صديق
الا بطهور وعن الثاني بانه يبنى الامر على الامر الاغلب وذلكم ما سلاه يحملا بظاهر قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
الحديث قوله وما قيل على قول ابن الحاجب وغيره ان المركب الذي يوصف الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المسيح المسيح
والتي الاسماء معناه الافرادي والمركب لا يتصور فجزئه الدلالة على جزء معناه الا انه خارج عن قانون لغة العرب لانهم لم يعهدوا مركب
من لفظتين ولا مركب لفظ من جزئه الاول وهو غير مفهوم في الثاني انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الانفتاق
الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاسماء افراد بعضها من كل وعلى تقدير ان يكون شيء من الاعلام التي السمية لا يتحقق هذا المعنى
فاشار المحشي الى منع الوجه الاول ونقضه وحل غلط وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انهم لم يعهدوا في لغة العرب لفظ
مركب من لفظين كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل تأبط شرا وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله
علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب وسط مثل قولنا جاءني ابو عبد الله ورأيت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل
فهو ان المراد انه ليس في لغة العرب تركيب الموضوع الشخصي من كلمتين فيسلم لكن القائلين بان المسمى منه والمسمى والمراداة
الاسماء معان على الهجاء لم يريدوا انه موضوع لها بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع لها بالنوع بمعنى
انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منه معنى
المبني للمفعول واذا ذكر زيد قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها
اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع
سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ناطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ناطق فانه موضوع للانسان
بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا
ما يتركب من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لان الكلمات لا يبطل مجموع كلمة واحدة
في ان يكون كل من المفردات اجزاء الكلمة فيمتنع عود الضمير الى المسمى منه بمنزلة عود الضمير الى المبتدأ في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب
الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي اجراء الحكم عليه لانه مما ينبني على ادات الاسماء والمعاني الافرادية ... بهما في الموضوعات
النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستواء ونقل اهل اللغة واما النقض فمثل تأبط شرا وتأبط مرفوع بلا ذكر في الكشاف جوابا عما قيل
انهم لم يعهدوا التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجاة اسماء للسور وهو انه لا مال التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستنكرة
لنري وخروج عن كلام العرب لكنها اذا صيرت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها الا انها
من باب التسمية بما حقها ان تحكى حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر واما الحل فمثل من
الاثلثة

ادا ليس ان يعلم ... على ما ذكره ... للمعلوم من ... على غيره

اليس ان يكون عود الضمير ...

فاما اذا اصلح من تركيبه

بين يحكم انه معه بالكل السوابق واما البعض فعل اي عدا انه صار اعم في وسط من عادة العادل الفعل الخاص
وان صرعه ضعيف فاردوا له يوجب الحد الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف صح هذا على المصنف واما الحل فليس مستقيم
لان المعصوم دون السابق المتوهم في الاستثناء حيث استند الحكم الى الكل واخرج البعض بالقول بكون المركب موضوعا
للباقي وضعا كلمات التي تحمل على اجزاء او مع بدل اصلا لا يصلح لان يكون مقابلا للمذهب الاول لكنه لا يليق بالمقصود
لان المراد انه يستعمل في معانيها الا واحده فان قال يراد بالعشرة في قوله له علي عشرة الا ثلاثة سبعة افراد والحكم
ما ساواها وهو السابق لا يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بما عدا اجزاء الثلاثة
وهو المذهب الثاني لكن يحتمل القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يتبع عن الحق بسائر الحسوم هذا المقام ما ذكر بعض المحققين
وهو ان عشرة الا ثلاثة مجازا للسبعة لكن البعض الى اخر حصه اصلا لا عشرة لا يبقى لا السبعة بعشرة والعشرة لعدا اجزاء
الثلاثة وبقيت سبعة واحد لا يشتبه بعدها على ما قال طلقتها او قيد بها الا بين الباقي في العشرة بعدا اجزاء الثلاثة كما لو قال اربعا
اربعة ضمت اليها ثلاثة وسبعا ان المستثنى بقية اصلا الا بين الحاصل عن ضم الاربعة الى الثلاثة ثم كل السبعة مراد في مثل عشرة الا ثلاثة
فان قلنا هذا المركب صيغة في عرف موضوعة بازاء اخرجه ما يليه كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول ولكن اليها هو موضوع
للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة لا انه من اجزاء الاطلاق الا ذلك وليس مدلوله امر معين هو موضوع للسبعة لا على انه
وضع له وضعا واحدا كما تصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب وكأنه يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض
لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا او عددا من سمى المعصوم كما نقص ثلث من عشر حتى سمي سبعة وقد تضم
عددا الى عدد كما قال الشاعر ثلث سبع واربع وثلث من هي حب المتيم المشتاق والمراد بذلك اثنا عشر وبعضه نعرضها
كما قال الله جزء المائة وضعف الخمس وربع الاربعة وتمام هو اسم لمحل المذهب الاخير والمذهب الثاني الاول يرجع
الى احدهما والله تعالى اعلم بحقيقة الحال على الوجه الى ابطاله المذكور والله اعلم **قوله** تسمية الاستثناء بالغاية حسب
ما قال الشيخ من ان صدر الكلام يسمى بالاستثناء لما كان الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما يسمى الغاية اصل الكلام و
لزوم في الاول ان الاثبات الغاية في صار المطلق الاثبات والنفي في المستثنى ما ساواه اللهم كان الصدر الا في حكم الصدر
ما ثبت فضلا او عدما وحكم المستثنى ضمنا واسا وان الاخر هذا اما يصح في غير استثناء المفرغ للمطلق بان ما جاءني الا زيد
وما زيد الا قائم مسوق لاثبات المجيء والقيام ما ثبت والنفي ضمنا وكن في ما قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** لكم الوقف يتعلق
الوقف سابق على الاستثناء يفيد اثبات حكم فيما في الصدر يطري الاثبات دون النفي وهذا ما نص على المذهب
الا دون الاول لانه يمنع طريق النفي دون الثاني لانه لا يمنع اصلا الا ان الكلام في سوى هذا الوقوف في
المعدوم وغيره واتصاف هذا الحال بكون الاستثناء في النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت فيه
وانه لا الحلق بالاصلاق المذكور **قوله** وهذا مناسب بقية في العوز بان الاستثناء المعرف بعد المدة يعبر النفي الاثبات بطريق الاشارة في وفق

بين الاجماع الاربعة الاول ما قال علماء البيان في اخبات ما والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد لان الاستثناء موضوع لنفي
التشريك بمعنى انه لا يشاركه المستثنى في حكم غير افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه و
هذا ينفع في القصر الا ان اجماع اهل اللغة على ان اخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه الكلام اجماعهم على انه تكلم بالباقي ان قصد الى الحكم
على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى المستثنى اثباتا او نفيا في القدر المستثنى ولذلك لا لازمة التركيب اجماعهم على ان
الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي انه ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله** مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى
بحيث يدخل في المستثنى قصدا وصحته على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا ولا حكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيعتمد صحته
على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار يثبت ضمنا
بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الوكيل فرد يدخل تحت قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله
بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة وتقيح عند محمد بوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا
بالجواب مجازا باطلاق فيدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لان فيه تغير الكلام ونقول ان
تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا او مفصولا
دون ذكر بالخصوص وانه في الدار فقيل لا يصح بالاتفاق لانه تعطيل اللفظ فصح معه المنازعة والانكار ومجازا اي مطلق
الجواب في الاصح انه في الخلاف بناء على الوجه الاول للمحرر بحرف ديوان يجاز على الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناؤه اياها
لانه ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه يعد مجازا وانه ولا يستثنى بعض افراد المجاز كما قال داري في الحمام الاسود الابيض الاسود ذكرا كن
دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه فرد من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار ولكن ضمنا وتبعا
للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف فلا يصح استثناء الانكار
لكن لا اعتبار الذي ذكر في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة فقد دله ضمنا بل لان التوكيل بالخصومة وفي
بالانكار حكم واستثناه مما يعلم استثناء الشيء من نفسه كما انا لم يعمل الاقرار ثبت ضمنا ولما ثبت قصدا وهو لا يتصور افراد الانكار
ولا يلزم ابطال الحقيقة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار يعني فاذا استثني الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا
فيلزم استثناء الشيء من نفسه **قوله** مسئلة الاستثناء يعني المستثنى منه الاستثناء متصل والاستثناء منقطع والمستثنى منه
عن القرينة مثل الاشتراك واما صيغة الاستثناء تحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج
في المنقطع وكلام الشيخ محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق
على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله** وهو ادون الاصح انما الكلام لا على الاستثناء في قوله هو اولئك هم الفاسقون الا الذين
تابوا منفصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا الذين تابوا فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب
كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعل فخر الاسلام هذا منقطعا ويشبه ان يكون الاول ما اختاره المصنف وهو المذكور
في التلويح

وحاصله ان المستثنى ولو ذكر في الجيد لكن لم يقصد اخراجه عن حكم ما هو منه الاستثنا المتصل بل قصد قصر اثبات حكم كذلو بقوله التايب لا يبقى فاسقا ولا كالمخرج انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثابتون في الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الكلي والا وكن نحو الاسلام وقوله المستثنى عمرو داخل في صدر الكلام لان التايب ليس بفاسق فرد انه عبارة عمن قام به الفسق والتايب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وبهذا ينبني على انه يشترط في صحة اسم الفاعل بقا معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التساول لكن لا يصح الاخراج لان التايب ليس يخرج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي ونيز احاصل الوجه الثالث بقوله التايب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة ولو لم يكن فاسقا في الحال واعترض المعترض بان المستثنى منه غير معين لاتصال الاستثنا ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التايبين داخلون فيهم يخرجون عن حكمهم وهو الفسق لانه قبل جميع القاذفين فاسقون الا التايبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثنا متصلا بمعنى ان زيدا داخل في القوم يخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثنا المتصل سوا جعل المستثنى منه لجميع اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في المنطلقون عليه اوجب ان يحمل الضمير في المستثنى كذلك وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم ... واوجب ... غير المنطلقون فينبغي الكلام لان زيدا داخل في الذوات التي حكم عليهم بالانطلاق يخرج عن حكم الانطلاق ... الا زيدا وكذا الكلام في الاية واجاب بعض ... بالجملة فتحصيل ... والثبات او ... من صورته في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ... بفاسق فرون ... الشرع بان الفاسق التايب ليس ... حكم سيا ولا المستثنى على تعذر السكوت عن الاستثنا وهذا امر او ... الاسلام ... عموم الاستثنا ولكن ... انه قاذف ... الكافرين ... جماع ... انه لا فسق ... وكفى ... في المستثنى منه ... يساوي المستثنى منه وشموله اياه لا يجب ثبوته له في نفس الامر ولو ثبت الحكم ... اسناده ... شامل للتايبين منهم فلا يقدح في صحة الاستثنا انهم ليسوا بفاسقين في الواقع ولذا يغنيه ... ثبوت الفسق اذا لم يدخل في الانطلاق ... بصحة الاستثنا ... بان دخوله في القوم مثلا الطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثنا دخول المستثنى في حكم ... لا ... اللفظ ولو لم يدخل فيه حسب دليل خارجي كما يقال طوله كل نبي ... الافادة ... وبعض ... الا في الدوام والاستثنا ... على هذا التقدير لا نزاع في المستثنى منه ... معلوم فيجري على المنقطع المعين ... وهذا او ... الكلام بعدم ... التايبين

في صدر الكلام وحده لا يتعين اعادة الحمل لانه لم يكن له محل لذلك يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثنا لاخراج التايبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين وفي الاثبات لم كان الاستثنا لما هو المحكوم عليه لحوز عنه كما يقال اكرم القوم بل اوثقنا اغنياءهم الا زيدا بمعنى ان زيدا ولو كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لا انه لم ... لم يكن التايبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين في الامر بالعكس في قوله الا الاستثنا منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التعدد الى الاحال توبة الذين تابوا ولا توبة القاذفين الا وقت توبتهم على ان محل الوجه مصدر الا انها موصولا وضميرا يعود الى اولئك ونحو ذلك التشبيه والتي يكون الاستثنا منها متصلا لا منقطعا مثله اذا ورد الاستثنا عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي الى انه ظاهر في العود الى الجميع فذهب بعضهم الى الوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة انه ظاهر في العود الى الاخير لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة بعد الاستثنا متصل به منقطعة عما سبقها من الجمل في الحكم ولذا يصلح ... او اسم الشان وتحمل ان تحمل الوقف الاتصال دليلا والانقطاع على السوي دليلا اكثر فيتعين ان الاخير بسبب انقطاعها يجب يعتبر منزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت منفردا لا يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثنا الثاني ان عود الاستثنا الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى الواحد وقد عاد الى الاخير بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمحل ... الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثنا لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا يدل على ... والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتعدى الى الاكثر ولما كان ... ان حال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثنا اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق ... بل ... يوجب الشركة في الحكم ... وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم ... بل يفيد التشريك في الاستثنا وهو تغيير للكلام لا حكم له اولا وله ومن ... الكل تترك بعد اثبات المطلوب بصورة جزئية وقع فيها النزاع وذكر الكلام في اية القذف المشتملة على ثلث جمل هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون والاستدراك من قبل الشافعي الاكثر على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها ظاهر لان الحرف وصل جملة اولئك هم الكاذبون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع ان الاسمية خبارية ظاهرا الاستئناف بيانا لحال القاذفين وجر ... عن صالحة ... القذف ... للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية سوقت جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثنا بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التايب على ما هو الاصل عند من جعل الاستثنا الى الكل ولذا ... لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان ... لم يجعله ... الجزاء على انه لا يناسب ... يلزم على الامام اقامته لا ... ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ... يسقط بعفو المقذوف ومن ... الاستثنا الى الكل ... ليس ... بل هو ظاهر ... عند عدم الدليل ... المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد

الا ما يقع ...

منع من الانشاء الى الاخبار ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتداة غير واقعة موقع الجزاء بل من ازالة ما يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر محتمل الصدق والكذب بل بما يكون بمعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة وكان لم يكن في موضع التعليل لحرمة الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تتعلق عليه الحكم بالواو بل بالفاء انما يذكر الفاء لو قيل و هم لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لجمع الشيئين في الحكم دون العطف على الحكم ولما فلم يكن كذلك اذا جعلناها في موضع التعليل لرد الشهادة مع انه ادب ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه يغير الصيغة عن ان يعم الحال واذا انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بل جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل هو المراد مع كونه بيانا يحتمل ان يكون تبديلا لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستواءه فيه ولم يكن علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويعين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اعلم ان في كلام من يكون اعتبارا بالواجب فذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المال والمعلق يمنع انعقاد في الحال لا في المال ولا يبعد الا البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف درهم على ان نعتقه بهذا الشرط وهو كون نعتقه له على ما سوى من ان كل ما يبطل في الشرط مع ان هذا الشرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس تعليقا بالشرط بل هو بيع بثمن من الاصل الا التعقيب في نقض العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقي فلم يفسد البيع قوله فصل النسخ في اللغة الازالة تقول نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل تقول نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج وروده الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قوله وفعله وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانشاء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على انه يكون صفة للدليل فهو المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال كان ثابتا في الماضي له بتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فايا ما كان فلا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعني انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله ولما كان الشارع لو كان النسخ بيانا لا رفعا بالنظر الى علم الله تعالى ورفعا بالنظر الى علمنا حيث ادى تعالى بمكان الاختلاف عندنا

قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد في التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما يخالف الحكم السابق بعد ما دال على توقيت بل هو على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد والاستمرار لان انتهاء الحكم المتقدم ان كان مؤقتا الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقا يفهم منه التابيد والاستمرار في قوله ما ننسخ من آية الآية لا تساعد ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان شريعة موسى وعيسى عليهما السلام كانت مؤبدة تفهم منهما اعلام التوراة والانجيل الا ان يكون الرجوع بالتعبد كونه متغيرا او موقتا او مبدلا للبعض دون البعض ثم ان لم يلزم التوقيت بل يكون مطلقة يفهم منها التابيد فنسبة النسخ اليه وما وقع ان لم يلزم كالتوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قوله اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا لكل منهما انه متواتر اما الكتاب فهما نقلوا انه في التوراة تمسكوا بالسبت ان العبادة فيه والعمل بها ما دامت السموات والارض ولا ما بالعمل بغير السبت وغيره واما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام من ان شريعته مؤبدة الى يوم القيامة وفي لفظ الادعاء اسناد الى الكواتب وسوء التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى عليه السلام انما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر وعارضوهم به مع حرصهم على رفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء الواحد حسنا وقبيحا لانه هو بعينه الذي كان حسنا لا يحتمل ان يكون تبديلا لانه لا يصلح الا بعد علم الحكيم بل يكون لحكمة حقيقية لا تظهر ثابتا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى لا اطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل كلا الامرين محال على الله تعالى ما يقول اولا على ثبوت النسخ بما ينهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام التي كانت في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام بل نقيض الاحكام المذكورة كان من باب الاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم فلعل الحكم في تلك الاحكام مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة لا انها لا تقول بثبوت الحلال والحرام في تلك قبل المبعث بناء عن دليل ولا الى انبياء وبعد الاباحة الاصلية عرفنا بالشريعة لكن الخصم لم يتركوا شيئا من الازمنة فرفعها يكون نسخا للاحكام واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار الى ابطال دليلهم الاول بانه لا يمتنع كون الافعال حسنا وقبيحا بحسب الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح وقد ظهر بهذا التقابل ان القول بالاعراض انما هو على رأي الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه ولا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالكون بان السماع ليس بالاستصحاب يكون رفعا لكلا مع لا يوصف به واجمعوا على انه لا يجوز النسخ في حكم شرعي في قرب نزل الحجة ناسخا لا يوصف بالنسخ الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل احلوا

وذلك عام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان النص بقوله الى يوم القيمة تابيدا الا توقيتا فان
قيل قد يستعمل صيغ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم ناسخ يعلم منه الدوام ويكون مرادا به طول الزمان فيرد دليل
بيان انتهائه فيكون نسخا في حقنا قلنا صيغة التابيد حقيقة في الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا يحمل ما ساغ له
بدون القرينة وتعذر الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على انه محال اذا كان التابيد
قيدا للحكم كالوجوب مثلا واما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد على الدلالة على الا انهم جوزوا النسخ في الموقت
جزئيات الزمان على دلالة قوله صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم
التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان
ولا يوجد التكليف في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم نسخ قبله وذلك لا يكلف بصوم غد ثم لا يبقى ثبوت قبل غد فلا يوجد التكليف
وتحقيقه ان من قال صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهر رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تعرض للوجوب بالاستمرار
الى الابد فلم يكن في الوجوب ما يعني عدم الاستمرار مناقضا له وذلك كما لو قال صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخل في ان
هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن يبقى التعلق الوجوب بشيء من الرمضانات في تناول الخطاب له والحاصل انه
يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فغد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قيل قوله وجاعل الذين اتبعوك فوق
ن قبيل الاخبار فكيف جعل من امثلة الاحكام الشرعية قلت فيه [illegible] انه حكم بوجوب تقديم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة الى انتها
ونحوه قوله ونسخ ابراهيم عم ذهب بعض الى ان [illegible] ابراهيم بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله
حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به ولقوله وفديناه بذبح عظيم فان الفداء انما يكون بعد لزوم المامور به وكون ان
المامور به مقدمات الذبح لا يحتاج الى الفداء لانه قد اتى به واتصل ولم يكن الذبح مامورا به لا تسمى شرعا وعادة اشتغاله بذكر
واقدامه على الترويع وابراز المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل نحو حد
الذبح غير ان انه فيه ولان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع فلما خلاف العادة والظاهر لم يفعل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج
الى الفداء ثم لا نحو ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح
وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخه بعده كذا قال امام الحرمين كل نسخ
واقع فهو متعلق بما كان يتقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا يتعلق على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود امر بفعل
يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت امتثال الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره التكرار فهل يجوز
ان ينسخ قبل ان يمضي شيء من ظن بيانه كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا
وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل ذبح الشاة بدل ذبح الولد اذ الفداء
اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فداك نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه وكون ذبح الولد مرتفعا الحكم لا قيام نسخ
مقامه

ومن قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل ثبت الخلف قام مقام الاصل لكنه يستلزم حرمة
ذبح الولد وحرمة الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فحرمة [illegible] اما الاثم لكونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح
الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب
لا العكس لان شرط النقول الى فرع لا انقضى [illegible] فلا نسخ في حياة النبي عم لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يجوز
ان يختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رض وثبت حجب الام عن الثلث
الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط بسقوط
سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتني على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك
وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة
فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ
ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطأ بلزوم
ع كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل انه يجوز ان يكون مستند الاجماع الثاني قياسا قلنا انه شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع
ع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان شرط [illegible] ناسخا [illegible]
المخالف للنص خطأ وانما يكون ذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول اذ لو كان منسوخا به لا بالاجماع ويكون الناسخ
فلا يصح ه هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فجعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة
فيصلح ناسخا قوله ولهذا المعنى اشار بقوله يوصيكم الله الى الايصاء الذي فوض الى العباد فقد تولاه بنفسه لعجز العباد عن علم
حد ه عن معرفة مقادير [illegible] فصار بيان المواريث كالايصاء وكذا الفاء في قوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث تشير الى ان
ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب نزول الميراث كما قال [illegible] وقد تعالى [illegible] المواريث في وجوب حق [illegible] بطريق
الارث وهو الذي ينافي ثبوت حق [illegible] فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي ان المنفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية
لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عم لا وصية لوارث بدون نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة
اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المنتفي باية المواريث فلا يكون من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا بناء في كتاب
انه ينبغي ان يكون حكم قوله فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقول النبي عم [illegible] الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة
يكن ه دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة ولئن لم يكن قرآنا متواترا لم يكتب في المصاحف لكن يجعل من قسم الكتاب للنسخ الا
ولهذا قال عمر رض لولا ان يقول الناس زاد عمر في القرآن [illegible] الشيخ والشيخة الى اخره بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب متفق
فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القران وهو لا يوجب النقض كالتوجه الى الكعبة
قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يسلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة لانه ليس في القرآن [illegible] الى المسجد الحرام نازل بعد التوجه الى بيت المقدس بالاجماع

قال من الشيوخ المحققين بما تبلغنا وهي ثابتة لعوله بوقيهم ايهم اقبلن قلما افطر انتسخ بالسنة كان
ليس فيهم سوى بمكة الى الكعبة **قوله** وهو بيت عايشة دليل على نسخ الكتاب بالسنة نعم لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ
بخبر الواحد فكيف يجوز اخبار الراوي عن غير بعض حديث في ذلك على انك قوله من اباح ان ذلك ظاهر وانه كان بالكتاب قيل
ثم قوله انا اطلقنا لك للجواز واحل اللاتي آتيت اجورهن واشار الشيخ ابو البركات الى انه الزيادة على التسع
لا يحتمل النسخ لعوله من بعد بمنزلة التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد **قوله** وليس ذلك من تلقاء نفسه قال فلعله ولكن
يكون بالاجتهاد وذلك يوم الى اليوم حينئذ ان اتبع يوم في الاجتهاد في غير لم يقر على الخطاء **قوله** بدليل سياق الحديث
فانه يدل على ان المراد خيرا نفعي بصحيح جنسه بقول فاذا سمعتم وقيل هذا الحديث على خالف كتاب الله يدل على وجوب
اتباع الحديث مطلقا **قوله** واما المنسوخ لا لكن هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو
بكيف منسوخ التلاوة بل له الحكم النسخ الا حكم والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** والواو قد تدخل تحت التعارف الا
بيت كما برفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي يكون نسخا فقد يرتفعان بغير ذلك ويحتمل ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا شك
في ارتفاع ذلك بموت العلماء او بالذهاب لانه ثمرة العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث
على غيره **قوله** ستتوقف فلا نسخ الا ما شاء انه يدل على ثبوت النسيان في الجملة لكن الاستثناء من النفي اثبات انشائي ولذا لم يكن كر
عبارة وكذلك مثل ذلك ليس سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ ام لا بيان
الزيادة لا تكاد تكون عبارة متعلقة كزيادة صلاة سادسة مثلا لا نزاع بين الجمهور انها لا تكون نسخا وانما النزاع في المتغير
ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية
الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة
المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه
بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ
والا فلا والكلام ان نعلم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة السائل والتأكيد سواء تعلق بتوله رفعت او بثبوته لكن الزيادة على
النص الرافعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي لا يكون الا بالدليل الذي ثبت به الزيادة يجب ان يكون
مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب ولكن عليه مواخذتان احديهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة
من محل النزاع لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه والثانية بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من
عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم وهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اوله الزيادة الى تغير المزيد عليه بحيث
يصير وجوده كالعدم فلذا مثل الاول زيادة ركعة في صلاة الفجر الثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف الثالث
التخيير في ثلاثة امور بعد التخيير في امرين كما في الكفارة ثم اعتق او اطعم او اكس وقد فرض الحصول في ضمن غير الاخير بعد وجوده كالعدم بل على الاصل

ابني المزيد عليه بحيث لو يؤتي به كما هو قبل الزيادة لجب الاعادة والاستئناف والثاني هذا انما يستقيم في امثال الاول
اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات في صلى ركعتين لم يجز عليه اعادة الصلاة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو
اقتصر على ثمانين جلدة الا الى زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني العتق او الاطعام
كان كافيا في خروج الواجب عنه او عليه وكذا المتعين في تغيير الاصل بها فكيف ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة
العدم في المثال الثاني مستقيم في الثمانين بمنزلة العدم فانه لا يحصل بها اقامة الحد وبقي الاشكال في المثال الثالث اذ احد الامرين
لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلاثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية
توجيه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك كلا والثاني مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في استحقاق الذم
عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على ثمانين ليس من محل النسخ عند القائل وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث
دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث انه مفهوم قول الزيادة لا من حيث المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استئنافه
او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين فرجح ذلك الآمدي في الاحكام حيث
قال والحق ان قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان
يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل
ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف
وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار في عبارة الاحكام وقد تعقد
الاصول انه قال فاما القضاة ان الزيادة اذا الى ان صيرت حكم المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد
الذي كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استئنافه كانت نسخا ولكن فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استئنافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن
نسخا وقال لو خيرنا الله بين واجبين ثم ان زيادة ثالث نسخ لتنبيح تركها فظهر ان ما نقل ابن الحاجب خلاف ما **قوله** فانه قد
يتمسك بكون بطلانه المفهوم الذي ابن الحاجب ينسخ هذا التعدد **قوله** وهو على اجزاء الاصل قبل معنى الاجزاء امتثال الامر او
الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وكذا ارتفاعه وهو عدم وجوب فعيم
عليه ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالأولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قبل التخيير بين الامرين
معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمتغير والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا
قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق في معنى منصوص له حكم معلوم وهو الجواز عما ينطلق عليه الاسم وليس الشمول على العيد وحكم المقيد
الجواز عما اسم على التقييد وبلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الآخر فيكون نسخا وقد يحال لان المراد
ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ وهو مفهوم المخالفة وان اريد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا
قوله ولولا ان الامر كما توهم لكان التوقف على علم الطلوع موجبا لكون الحكم شرعيا لانه من الاحكام الشرعية وجوب طلب في وقت ترك نسخ على الطلوع

ومن حيث الخلف للانابة في ... في هذا الباب انهما لا يجتمعان ولا يجبان معا على شخص واحد فلكون فرضية الصلوة العموم
لا ثابتة بالنص ومتروكا هو فوقه على علم الخلف وايضا الاصل لنوقحة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف في ان يلزم
نفي الحكم الشرعي عما هو دونه لا يكون الموقوف على عدم الخلوة شرعيا قوله واما النحو لما حصل المقدم النحو من الاختلاف في مسئلة النحو مسئلة
في رجل وامرأتين في شاهد مع يمين وفي التخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ لكل المقربان الواجب في التيمم احد الامرين او
الامور لا على التعيين في الاستخلاف واحد بعينه من الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف يجزئ
عنه في كل الاصل حتى لو لم يوجد فالمرام لكن الاختلاف في حملان النحو فانه في شرح الحمد ترك في ذلك الواجب او لا على التعيين قوله الامر
وقوله هو فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكونا رجلين فالواجب رجل وامرأتان فيقع منه ايضا الحكم بالشاهد
واليمين زيادة على ذلك الوجوب فهو كالنسخ الاصل الاستشهاد وليس بواجب وان السعر نقله هو رجل وامرأتان او فالمشهور
رجل وامرأتان وهذا اعلى ما هو زيادة الانحصار الاستشهاد في النوعين لا نفي صحة الحكم بالشاهد واليمين وايضا الجواب
قوله تعالى فاستشهدوا ايجاب في حق الشهود وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لكن التعريف ان يجمع ما اريد بالجمل وايضا
فزينة الحكم عن العباد لاطالة حضور الناس بمجالس القضاء ... دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان
غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين على ان غيرهما لا يجزئ عند القواعد لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك
قوله فلا نزاد التغريب بقوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عم الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عم
ابدأوا بما بدأ الله به والتسمية بقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه
ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك رحمه الله لانه كان يوالي في وضوئه او بقوله عم هذا وضوء
لا يقبل الله الصلوة الا به والطهارة في الطواف بقوله عم لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه
الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان في الصلوة بقوله عم للاعرابي ارجع
فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق
الوجوب لا بوقوع اجزاء الاصل بلا الكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية فتقتضي عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم
الكتاب ... اما خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب ههنا هو فوات الصحة وعدمها بالتغليظ
نزاع في ان ... ذلك لا يكون خاص ... فان قيل فلا زيد تغريب العام ... الوجوب ... غريب ... عموم البلوى
ولانه يخاف على النساء عادة فان قيل اذا قصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق واذ
لا قائل بالفصل فكذا القراءة فيما شرع فرضا الا انما يقع فرضا اذا اقتصر على سورة البقرة فانها يقع فرضا ولم يشرع فرضا
بالاجماع فان قيل فيكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ... الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا قطعي قلنا
... واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعدم تعارض الخبرين لا منافاة قوله بل هو شرط الصلوة ... الطهارة في الوضوء من تمام الصلوة ...

بعض العادة

فيفتقر الى النية بلا خلاف فانها لتمييز العبادة فكيف يعتد بنفس ما لم يكن العبادة بالترتيب وفي نية الوضوء على تقدير
الوضوء يعني انه لا يكون قربة بدونها لتحصل انه لا يجوز الصلوة الا به لكنا لا نسلم انه يجوز ان يكون واجبا معه لئلا يكون المقصود
قوله م انما المسافر تركه النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وهي لا يلزم النسخ فلم تجز وجوبها عدم اجزاء الصلوة
التي هي الاصل الا انه لئلا يغير الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس وحتى عدم اجزائه لكونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك
لان الله تعالى امر بالصلوة في هذا المقام ... هو الذي ... الوضوء اجزاء قوله ولم يجعل بكل ان الوضوء صاحبه بان من ترك
في الوضوء والا ... في غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب يعني اللازم بدليل ظني لكن لا يكون جاحده قوله واصله ثابت اتباعك
للطبع بتغيير شيء مما فيه من لطف الاحكام وذلك لان الامام ابا يوسف رحمه الله ابى ثابت على ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة وتعاليمه
تكون غالبة مشهورة لم يوجد فيه قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد للمضاربة وانه تنضم على الشركة في الربح وتساوي احد نصيب الشريكين
قوله في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لك نصف الربح ... والكل ما بقي فيه في حكم المنطوق بدلالة حال المتكلم ان
الذي من شأنه التكلم في الحادثة كان لرع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الاب لئلا يقوم
ذلك ويحمل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من استنطقه فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لا يحتمل
تغييره فرون لئلا الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجبها من الاجازة
المنبئة عن الرغبة في الرجال ... فجعل الاسلام لئلا سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك ان السكوت وهي ان
تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم لما يحصل لها من الوضع والاجازة وقيل معناه انه جعل
بيانا لحال توجب ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما عليه الحال من التكلم وهي الاجازة والتصويت لئلا
اللام في قوله لحال البنت صلة للبيان وانما هو تعليل اي المعنى جعل السكوت بيانا للرضى لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي
الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال
قوله وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق اقرارا او بذلا لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما ذكر بصدد هذا البيان ثبت
بدلالة حال المتكلم قوله لي مولى يسكت حيث يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يحمل سكوته لفرط الغيظ وعدم
الالتفات ... على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة فلزم من ذلك ... العبد ... النهي
... عليه والا كان هذا التقسيم مندرجا تحت القسم الثالث وهو البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعبارات فيه المائة بجملة ...
عطف الدرهم عليها تفسيرا الا ان ... العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد قوله لنا استدل على كون المعطوف
بيانا للمعطوف عليه في مثل مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اعني تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا اعطف عليه عدد
مفسر مثل مائة وثلاثة اثواب ... في الوصية ويعد تكرارا فصونه ... العدد ايضا ... عليه ...
مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد

بقوله عليّ مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصح تفسيره بما فيقبل انه مائة وثلثة دراهم
مع مائة آخر ويقول تفسير المائة بالعبد او الثوب للالتزام بغطاء الكل مع وجه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة
الا في السلم ثم للفروع طلا بذكر الا فيما ضرب به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل العكس
ليس بمتهم لقول المفسر مثلا مائة وثلثة دراهم بتمييز المعطوف الى المضاف اليه لا الى المعطوف عليه لما زعمتم في مائة ودرهم فلما
بل المفسر للمعطوف عليه لان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما او دينارا او غيرهما وقد كان ... في مثل اللام وان اريد
اثبات الحكم على العكس الشرعي لم يكن في قبيل السان وايضا الاتم لان العادة ان يكون المعطوف من قبيل المقدار الذي يكون العطف مفتقرا الى النكرة
فيما يتوقع على المعطوف والمعطوف عليه كما في نحو الشرط ولكن النفسير مائة وثلثة اثواب كلام مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا
احتياج الى التفسير قوله الركن الثالث الاجماع وهو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا
وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين
اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرفه بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عن اتفاق مجتهدي الشرائع
السالفة وبقوله في عصر عن ... المجتهدين من ... زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يوهم ... هذا التقييد من لزوم عدم انعقاد الاجماع
الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الى آخره ولا يحصل نفسه من ترك ... لكن التعريف يرد بانه ... السمعيات ... واطلق ابن
الحاجب ... الامر الشرعي ... يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها وتدبير عليه لئلا يكون الاجماع لئلا ... فهو
لم يشرع في الانصاف للوجوب ... بالشرع ... انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية
ومما ذكر في السان ... قد يكون ظنيا فالاجماع يفيد قطعيا كما في تفصيل الصحابة وكثير من الاعتقادات وايضا الحجة
الاستنباط قد يكون عالم يعرف به الخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوص فيفيد الاجماع قطعيته قوله والبحث هنا في امور
ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اي السند والناقل وعلى هذا كان المطلب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث الملحق الجنس فكانه
قال والايجاب هنا في امور فهذا الا عبارة صحيح قوله الاول في ركنه قوله فرب امراة اول ليلة اي امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها
انها تجالس الرجال وتحدث بهم فاشخص اليها ... فالقت ما في بطنها اي القت الجنين ذا سقطه قوله وقد يكون السكوت
المجتهد للتامل ... كما عتبار وضعه لكل مجتهد او كون القائل اكبر منه سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استوار الخلاف لوصف
مجتهدي الحنفية والشافعية تكلم احدهم على مذهبه ... او مثلهم لكل ... ولا يحمل سكوتهم على الرضى لتقرر الخلاف لا يكن
لنا اشتراط مضي مدة التامل انما يدفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استواء الحال
او نحو ذلك والحكم للزمان بهذا الا الاجماع ... الاجماع السكوتي لا يكون حاصلا ولئن كان يكون من الادلة الظنية بمنزلة العام من النصوص
قوله والعيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة فنقول القدم
سوى حكم الفسخ لا اعتبار للحدث ولا يعمل انقضاء الوضوء ... الوجوه لئن جعلنا جمعا وفي حكم النقض ... الوجوه لان ينتقض الطهارة بالخارج

مفهوم السبب ... وليس البراءة وشمول العدم لئن لا تنتقض بشيء منهما قوله وقال بعض المشايخ ... ذكر الامدي في الاحكام ان المختار في
مثل المسئلة انه هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من المخالفة للاجماع
والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة التفصيل
فان قال قائل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به الا اذا جاز
الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل لان القول بالتفصيل خرق للاجماع
قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما
جاز القول به فان قيل نفي التفصيل تخطئة لكل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة الامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا
عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه نعم لكن عدم القول بالتفصيل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله
وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام وقد نسب اصل كلامه الى بعض
صورة الجزئيات اذ لا خفاء على المناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على
الاصولي البحث لتفاصيل الجزئيات في ما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لابطال الاجماع في جميع الصور غير معقول لانه اذا علم
باطل الا ما لا ثبوت اصل الشيء ليس الا الاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من القولين يجمع عليه لما
فيه من نفي البعض فكذا احدث الناس بعدهم لا انا الى ما قال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين فقال ابن عباس
او بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في الباقي مثلا الاجماع على وجوب غسل المخرج لخالفة
الخارج ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لما في الثالث في واذا احدهما ... لا شيء ولا واحد من الطاهرين مما يجب اجماعا فكيف يصدق
لنا ... اجماعا فانه ما في الامرين ذكرت منفصلة تحت التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به بمعنى كل من
القولين بما يساوي او وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد كما في مسئلة العدة والجد مع الاخ لاتفاق الفريقين
على عدم جواز الكسب بالاشهر مثل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة الربوا فلا تخفى ان القول الثالث لو كان
قولا بعموم اعتبار الجنس في العلة لكان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع الاتفاق لا في الاقوال السابقة الا على اعتبار الجنس في العلة وكذا اما عند ابن
مسعود فداخل في حيز قوله لم يبق به احد وهو لا قائل بان الجد يحجب الاخ بكون بين الحامل بوضع الحمل دون الاشهر فيجب الحد وهو ممتنع
بالاجماع مسعود ونحوه اما عند ملك الجد الا في اسقاط الحجب ... ثابت واما عند غيره خلاف الجد الا في الحجب لكون العدة
بوضع الحمل ممتنع لكونها بابعد الاجلين والكلب يسقط باسقاط اعد ... فيه فانه بالنوع الضمان هو المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس
بضمان وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال قوله فلا يرفع ضابطة تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي
فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون
حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعلى هذا بين الاب الاب من الثلث ... موقع مشترك فيه القولان في حكم ولكن شرعي

وان منع ... حصل ما في نحو ذلك قول المخلص بين الاولين فيما يكون حكما مستقلا بالكلية في محل واحد اما الاول ويقول المختص حكما
مستقلا لمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العين والجد مع الاخ وقد يظهر
عدم اشتراكهما في حكم واحد شرعي في ذلك كما في مسئلة الوطي اذ لا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك
في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين ... لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين مشتركان
في اثبات نسب الولد من احدهما وفي النسب من احدهما بناء على السوق في الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان
قولا بثبوت الوصفين اي ثبوت النسب منهما جميعا او بثبوت العدم اي عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق
مما حكم بالشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اي الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق
اي كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ساقط وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولا بثبوت العدم
اي عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق لانه كان قولا بثبوت الوجوب فيه وجوبهما جميعا لم يكن باطلا
لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزوم ضد هذا الحكم بانه اي اجتماع القولين في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما اذا لم يقول بكون المختلف فيه حكما مستقلا بالكلية في محل واحد فاصلا والقولين اي القول
تبطله او في الاول والثاني يكون احدهما قايلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قايلا بالعكس كقول
البعض بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المراة وقول الشافعي بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول الثالث بالانتقاض فيهما
او بعدم الانتقاض فيهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه لكون احدهما قايلا بالثبوت في الصورتين ومن يقول بثبوت
الوجوب والاخر بالعدم فيهما ... بثبوت العدم فان اتفق القولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول الثالث
مبطلا للاجماع والا فلا كقولك بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض فان الثالث لا يكون احدهما قايلا بالثبوت في احدى الصورتين
بعينها والعدم في اخرى والاخر قايلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون
اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا لما اجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا ويجعل منه المسئلة و
مسئلة مساواة الاب والجد في التصرف الكاتب ليس المراد بالاول الذي يشترك القولان في حكم واحد شرعي كالثاني الا ان ... واما
مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن البحث لان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف
فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والنكتة ... انه اذا ليس في مسئلة ... قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع او لا قوله
واما مسئلة الربوا ... العلتين فاعلية القدر مع الجنس والاطعم مع الجنس والادخار مع الجنس ... يشتركان في ... واحد صحيح
هو حكم شرعي ... واحد الامرين ... الحسب القصاص دون الحسم ... ذلك ... العلية حكما شرعيا لا يدرك
لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط ثم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ... عن الجنس وهذا حكم شرعي فالقول الثالث ... قول
الجنس في العلية رفع لذلك قوله فالتطهير واجب بالاجماع ... لانه ... البطلان ... بجميع ... وجوبا ... غسل المخرج فلما ... واما ...

فلما الوالد ... فلا يصدق ... احدهما واجيب بان الاجماع قوله ولو فصل الحكمان ... تركيب ... في كون ... حكما واحدا بان
يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لا يجوز والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي
لا يشتركان في امر واحد مع الاتفاق على صحة ... ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اي الانتقاض
بالخروج دون المس او بالعكس والمركب ... مع كونه واحدا ... بالمس بحكم شرعي فان قيل ... يكون القول بثبوت العدم
مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة ... والاكل ... بالمس مجمع عليه واما قال ... بطلان
انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تعدد فيهما اصلا وانما التعدد في العلة قوله وانما
الاجماع المركب ... العايل بالفصل لانه ... اذا ... احدهما قايلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط و
الاخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس هو ان ... البدعة ... الكافر ... الاطلاق ولذلك في اهل
النبلة ... دون المتابعة كالكفار ... المتابعة المشهورة بالعصمة ... صاحب البدعة لم
يكن يدعو اليها ولكنه مشهور ... لا يعتد بقوله فيما ... واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان ... فلا يعتد بقوله
اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالفسق ... عدم قبول ... الى جانب قوله لا يكتفي بالمخالفة في صورة عدم
عدم تمام الاجماع ... قوله انقراض العصر ... جميع ... من اهل الاجماع ... الحادثة بعد
اتفاقهم على حكم ... جواز الرجوع بل الانقراض ... وقيل جواز الرجوع ... من
المجتهدين ... بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا ... الرجوع ... ينعقد مع اضمار
الرجوع قوله فجعلوا الخلاف المعدم ... اذا لم يكن على طريق ... كما هو ... الناظر ... بعد كل حجة
ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث ... وقد صرح محمد ... عن ابي حنيفة ... وذلك كبيع امهات الاولاد
كان مختلفا بين الصحابة ... التابعون على انه لا يجوز ... بعد عمر ... وروى الكرخي عن ابي ... ينقض ... هذا
بناء على ان الاجماع لم ينعقد ... على الحكم ... كثير من العلماء الا انه ليس ... قوله لم ... دليلا يعتد في ...
وعثمان ... الاسلام ... واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بان ... بالاجتهاد على ... انه لما انتهى ...
الحكم بانتهاء المصلحة ... للاتفاق على القول ... الخلاف ... من الحكم و... المصلحة قوله
وسواء ... الحكم ان الحكم الشرعي اذا الحكم الدنيوي ... الاجماع لا يكون فوق ... الرسول ... بحجة
في مصالح الدنيا ... في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم ... في الحروب ... الصحابة وقيل ... الحكم
مطلقا لكن في الدنيوي يجوز ... بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا
فقيل يكفر ... والحق ... العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره ... فيه
تفصيل ... على ان الاجماع ثبوت الحكم ... من الكتاب والسنة ... الرسول ... في ...

بواسطة ما تورد ونقله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بعد المشاقة للرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا اثم
حينئذ الا بحرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لعدم [illegible] الا اتباع غير سبيلهم يوجب اتباع سبيلهم
والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين نحو الكفر والتكذيب
فتقابل بينه غاية لاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكون الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي
يمشي فيه [illegible] وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اجمعوا عليه
فلعل اتباع غير الدليل ولئن كان هو المعنى واصل في مشاقة الرسول الى الغير حكما اذ القياس انما حسن الى النفوس يلزم التكرار
فان قيل لو سلم لزوم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه فلما صح ذلك للقطع بانه لا يلزم
المتابعة في المباح ولان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه مما ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله ونبوة
موسى عليه السلام لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما صح [illegible] المجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يحتمل ان يراد سبيل المؤمنين في
متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقيل قد نزلت الاية في طعمة بن ابيرق حين سرق
درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والتأويلات
بالنصوص [illegible] ظواهرها ولم يتوقف عنه وقيل لا نسلم ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل انما ثبت بالاجماع فلولاه
لوجب العمل بالدليل لما انه من اتباع الظن [illegible] لجواز ان يكون سبيل المؤمنين [illegible] ويكون في صحة العطف [illegible]
وجوابه انا لا نمنع ذلك [illegible] انه لا يصح العطف [illegible] لان سبيل المؤمنين عام لا تخصيص له باتيان الرسول [illegible]
الكلام على التأييد [illegible] اولان حمله على التكرار [illegible] لا يدفع التكرار [illegible]
ونحو ذلك ولا يمكن ان يقال ان سبيل المؤمنين [illegible] الاستدلال [illegible]
[illegible] عليه السلام [illegible] اتباع [illegible] على مخالفة الرسول [illegible]
[illegible] الاتباع [illegible] ولان [illegible] سبيل المؤمنين [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] عليه السلام على
بعد [illegible] سبيل المؤمنين [illegible] الوعيد [illegible] سبيل المؤمنين
[illegible] سبيل المؤمنين [illegible] الاحكام [illegible]
سبيل المؤمنين قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لجميع الامة العدالة ومن مقتضى الثبات على الحق والطريق المستقيم [illegible] العدالة
[illegible] الثابتة [illegible] الكذب والميل الى جانب الباطل [illegible] ثابتة لكل واحد من الامة [illegible] المجموع
[illegible] الشاهد [illegible] بالصدق [illegible] الدنيا والآخرة [illegible] الامة [illegible]
[illegible] على الكل ولكل الفضائل [illegible] الوسط [illegible] هذا الكلام [illegible] الانسان [illegible]
مبدا ادراك الحقائق

على

لكونه فعل الغير

لا تكون على سبيل المؤمنين

والشوق

والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية
مبدا جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة [illegible]
الى الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال [illegible] الحكمة
والثانية العفة والثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفاريعها وتركيباتها [illegible]
افراط وتفريط [illegible] اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع [illegible]
ما لا ينبغي [illegible] ومن فوت الحكمة [illegible] ومن استعمال الفكر [illegible]
[illegible] ومن لا ينبغي [illegible] الشرائع [illegible] لا ينبغي وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية [illegible] والتوقف
عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب الامور
[illegible] فيكون فعلها جميلا [illegible] وافراطها التهور الى الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن الى الحذر عما لا ينبغي واما العفة
فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها
الخلاعة والفجور الى الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود الى السكون عن طلب اللذات بحسب ما رخص فيه العقل
والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلاث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة
هي العدالة وبهذا الاعتبار يعبر عن العدالة بالوساطة والى ذلك اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن
[illegible] النفس الناطقة ليصير بذلك الى الكمال اللائق بها ومقصودها المتوصل اليه [illegible] البهيمية [illegible]
المتوجه اليه [illegible] واشترط التوسط في افعالها لئلا يستعبد الناطقة [illegible] وتصرفها [illegible] ومقصدها [illegible]
ذلك [illegible] وبهيمة للاصطياد فان انقادت السبعية والبهيمية للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل
[illegible] الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل [illegible] النفس الحيوانية [illegible] من البهيمية والسبعية
واما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة تحصل بالاعتبارات اسامي قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه
علم آخر قوله ولما عرف والآيات فلانه على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة فلان
الخطاب للصحابة [illegible] على ما يشعر به قوله تعالى [illegible] ولان الضلال في بعض الاحكام [illegible] الخطاء في الاجتهاد
بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرائع المتصفين بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب
منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الواقع والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع
ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين في عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة فلان العدالة لا تنافي [illegible]
[illegible] ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا يعني عدالة المجموع بعد القطع بعدم [illegible]
كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين قوله وما ذكروا من الاخبار [illegible] على حجية الاجماع بان الاحاد
في [illegible]

والثالثة

الى الشمل

الموضوع

صور

ومارس ه

في اصلاح بعيد انا او كعب لعن وبما فبرز اصرفو نظامرث متواتر المعنى بمنزلة شجاعة علي كرم الله وجهه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ
مجموعها حد التواتر غير معلوم وكيف يحصل مثل سيرة ابن عمر بكل الاحاديث تواتر معناه قوله فانا اذكر وقد ذكر المص بما تيسر له
على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الشرع حكم بكمال دين الاسلام بحيث لا يكون بعض احكامه مهملا وكان لم يكن هذا
من الحوادث بعد تمام بيت بعد انقطاع الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل
اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالعرف فتعين استنباطه للمجتهدين وح اما ان يستنبط قطعا
فيتعين الخطاء ولا وهو باطل لما بينا من الاصلاح او جميع المجتهدين الى القيمة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط
جميع مجتهدي عصر واحد ولا دلالة على تعين عصر معين من الاعصار بحيث لا يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فيتعين
اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم ويثبت عليه صحة اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع
البينة هذا بها غاية توضيح هذا الكلام وكتابتك انه يعود وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع
مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبلهم او بعدهم وايضا
اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة
في الوحي وايضا جعل الفقهاء ما المتفق عليه نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من اهل
عصر دون غيرهم وظاهر انه لا ينبغي في ذلك النزاع لم ينعقد عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع
الاول تطويلا وتفصيلا لا حاجة بنا اليه لان المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله كما ان
المتفق عليه بين الجميع يجب قبوله وثبوته في نفس الامر بمنزلة المتواترات في الحجيات قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر الاية تأمل
لئن سلم ان الاية يدل على ان ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على العوام فالكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسوغ مخالفته وايضا
وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكر لزم كون
قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الاية
لتأمل لان معنى المراد عدم الاضلال بالايجاد الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعات العلماء وايضا هو
مح لا ينافي وقوع الضلالة والذهاب لا غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وايضا الواجب على ما
لزم ان لا يخطئ جماعة من العلماء فقط لا دلالة له على تعين جميع المجتهدين في عصر قوله وايضا قوله تعالى ونفس وما سويها الاية وكذا
للقسم معنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس ادم ومعنى الالهام الفجور والتقوى افهامهما وتوقيف حالهما والتمكين من الاتيان بهما
ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الالهام الفجور والتقوى
ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس الزكية كجميع المجتهدين من اهل عصر في عصر والتوجيه من المص كما ترى
استدلال العموم بالبيت قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية او ورد على انه لو لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق الوضع

بالكتاب

١٣٠

بالكتاب على ما نقل لم يكن عمن ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يحال الى ما اشار اليه الاسنوي انه جمع الايات المذكورة له
بكل واحد دفعة لكن فيه انه خلاف ظاهر كلامه لانه لم يستقم اداء دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله واتفق العلماء اسند الى حضرتنا الا
ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والكلام فيه قد مر ومع ذلك لما كان هنا مظنة
ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لبعض منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة
او اجماع العترة اجاب بانه نزعهم كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة
والعترة بخلاف اجماع المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه بطلانه لانه لا يدخل لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع
عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يرد ان لهم على مطلوب له لان ذلك لعلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم
بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والاعتداد بخلاف كثير من اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الاية
والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة بمنزلة خبر الواحد لا يضلل جاحده لمخالفة مراد الله خلاف قوله ومن هذا
الاجماع يجوز النسخ بل قد ثبت في الاسلام انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولئن كان قطعيا فيما لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا
لنسخه على خلافه جائز المختار عند الجمهور هو المفصل على ما اشار اليه المص وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد
بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا
بانفسهم او جمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز ان ينتفي من الحكم الثابت بالاجماع فهو مختار اهل الاجماع للاجماع على خلافه و
ما نقل ان النبي عليه السلام انتهاء الوحي انتهاء النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمص قد خالف هنا عن المتن في لفظ
النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما الخامس فمثل السند والناقل فجعلهما في
بحث واحد لانهما سببا في الاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند دليل او امارة
لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل
عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وقال بعض ان الاجماع بعد وجود السند لسقوط البحث وصحة المخالفة ويصيرون الحكم قطعيا ثم اختلفوا في
السند فعند الجمهور انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضيه
رسول الله عليه السلام لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع منه واما
شمس الائمة جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كما في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول الامام السرخسي ان المذكورين خالفوا فيه قياسا كان او
خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا ينتهي الا على قطعي لان الفرع لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله
السند بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة للاحكام الشرعية والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا
لوقع الاجماع لغوا لقرون ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا
للدلالة لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا ضرورة انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مستقلا لكونه من العموم

اذ الناكيد ليس بنصوص اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السبر اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق العطف واذا كان قطعيا فهو
يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لمنع ابن الحاجب اوجه واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السبر قطعيا لانه لا يريد
انه لا يمنع اتفاق المجتهدين على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا الذي يريد انه لا يتم اجماع الا في الجزء الصادق عليه ولئن اريد انه
لا يثبت الحكم فلا يتصور النزاع فيه لان اثبات الثابت محال واما الناقل فيكون الاجماع الينا فيكون بالتواتر فيفيد القطع وقد
يكون بالشهرة فيوجب ضربا وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن فيوجب العمل لوجوب العمل بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي وجوب
العمل بخبر الواحد يثبت باجماع الصحابة لكن فيما ينقل عن الرسول واما فيما ينقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة
العمل في اثبات اصول الشرع بهذا وهو انه ظاهر ولسنا نقطع ببطلانه فمن يتمسك به في طلب العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل
والسامع يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي لا جمع
بل اولى اذ لا شبهة في صدق لفظ المسموع عن النبي عليه السلام فجعله قطعا **قوله** الركن الرابع في القياس وهو في اللغة التقدير والمساواة يقال قس النعل
بالنعل اي قدره بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه وقد تعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع
مساواة الفرع للاصل في علة حكمه وذلك انه لما عقل الاحكام فلا بد في كل حكم مطلوب من دليل من محل وفرع والمقصود اثبات الحكم في ذلك الحكم
لثبوته في محل آخر فيكون بحقيقته في هذا وكان هذا اليوم وذلك اصلا لاشتباهه به وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيء بل اذا كان بينهما امر
مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثله في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين
وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب فقوله في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه
بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو
سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله فرد بان تعدية الاوصاف بمعنى المجاز فالمعنى اثبات الحكم على بالة تردد لحدود اللغة احترازا
عن دلالة النص وقد تعذر بعده حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه توضح
لبعض على التفصيل على ما يشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يلزم الدور
لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسير الاصل والفرع بل بيان لما اصطلحوا عليه ان المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه
لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع
هو الذرة لا ابتنائه عليه في الحكم لا كما يقال في حد الشيء يقاس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما ينبني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره في المعدوم
ليس بشيء لانا نقول النظر على عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم الى المعلوم ولو سلم فالوجوب غير لازم لحالف في الشيئية **قوله** بل هو تبيين
في الاصل فيه تحكم لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا الى شيء ومتباعدا عنه ولا يحتمل التعدية في اصطلاح التوقيف مجازا او منقولا
وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار لعدم نفي التعدية باثبات مثل الحكم بعد ما سبق وله الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية
الحكم الا اذا الى متحد الى الفرع فقد كان لا بد من ذكر التعدية صيغة مغنيا عنه ومن النظائر اذا اتفقوا التوحيد في الاحكام والانتقال على الاوصاف **قوله** ويعرض اصحابنا في ذكر الكلام

لئن ذكر العكس ما يعمل بالحاضر على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال اما الحكم الثابت
بتعليل النصوص فعمومه حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطأ وهذا ضرح في ان العلة ركن في التعدية
حكم وفيه اشعار الى ان القياس هو التعليل الى تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف الذي اراد ان العلم بالعلة ركن
القياس اي ما يقوم به ويتحصل وهذا الجملة وجعل احد هذا الذي يراد بالركن نفس ما هيته الشيء على ما اشار اليه المصنف لئن
ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط الاركان وثانيهما وهو الاظهر لئن يراد بالركن
ما الذي على ما ذهب اليه بعض المحققين ولهذا كان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة
القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا خاصة على هذا التفسير لما ذكر من ان المراد ما العلة العلم بالعلة لان نفس ثبوت الامور الاربعة مما يتوقف
عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه وان صح قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع
هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثره الا ان يجاب بان المراد ان يكون التعدية حكم القياس وانه شرطه لان التعدية
شرط للعلم بصحة القياس لا القياس نفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية وهذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع
اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الارز هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه **قوله** للذين اثبتا الحكم هو انه مع
عدم وافر بالمقصود لانه ينتقض على هذا التحديد لان لا يحصل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل المثبت هو الله تعالى لما ذهب اليه المحققون ولئن
مرجع الكل الى الكلام النفسي الاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في النوع
وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح فان الاظهر ان يعبر التعدية بالابانة والا لما دار على ما ذكر الشيخ ابو منصور لان القياس ابانة
مثل حكم المذكورين بمثل علته في الاخر **قوله** واصحاب الظواهر ينفون ان القياس بمعنى انه ليس للعقل حق النظر على التعليل لاثبات الاحكام
الشرعية ولا في شيء من المعقولات في الاصول الدينية واليه ذهب الخوارج لو بمعنى انه ليس للعقل فكل في الاحكام الشرعية بمعنى
اما الامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتب ان اهل المذهب
الاخير ولم يتعرض للاولين لانا لا نمنع ان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع للاصل في علة حكم فاثبت فيه مثل
حكمه واعمل به لم يلزم منه محال ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس عقلا هل هو واجب عقلا اولا نظرا الى ان الاحكام اذ النص
لا يفي بالحوادث الغير المتناهية جوابه ان الضابط الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز
ثم اختلفوا فذهب الشيرازي الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف
القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وهو مشهور كلام المصنف استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع **قوله**
المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وفيه الحكمة وهو
العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما ذهب اليه من ينطبع العلوم في عقول النفوس وهو مبني على انتقاء وعلى هذا الاستدلال
ولو لم المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال الا على التوارة المشهورة لما في قوله ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور

معلوم ففي ورقة في قوله وما يسقط من ورق فهو في الابطال الا يعلمها ولا رطب ولا يابس ونحن لم نعمل بما ثبت في غيرها والنفي
في التعميم الواضح مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو صح رواية الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان في
ان يحمل الى ما ذكر في الجواب من قوله كل شيء ومن قوله في ابن في القران منه ولئن لم يمكن فيه لقطاع ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء فحكم
ليس مذكور فيه منه وسولانيا فان كون العكس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكفي غير القران حجة فان ما عداه الكل عن القران الا انه
يجمع الا المبين او اصل الاجماع فلما انتفى فيه حكم العكس ونوه المجتهد قوله واولاد السبايا انهم نسبته يعني ما نسب بعد انهم اتخذوا الجواري
سراري فولدت لهم اولاد ذوا غير نجباء فلم يحل اثباته بما فيه شبهة اخرى عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة
الشارع فظني في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الاتصال الينا ومنه الحلاف في حقوق العباد فيما ثبت بما فيه شبهة كالشهادات
يجوز فيه الاثبات بقطعي ان كان في الحرب حاصله انا نمنع العمل بالدال والعلامات فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكفي في حقوق ابيه
ولا يمكن مدركا بالحس ولا بالفعل اذ لو ادرك به صار قطعيا قوله ولما اولوا فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره
بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة ويتناول الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الاية
للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقة في قيس الشيء بالشيء ما شيخه به الاستعمال
وتعارف اللغة والمستبعد العكس في الامور العقلية كما في تعارف انسان القياس اعتبر بالدار وهل يمكن صدوره بغير صانع فحكم بان العالم
ولاية ان ادمن شيئا ففيه الزيادة بالجملة فلما لو سلم فدل على ثبوت العكس الشرعي بطريق دلالة النص على ما ثبت به فان التعليل الدال على
ان الحكم المذكور قبل الامر بالاعتبار علته لوجوب الاتعاظ سابقا على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وبوجود
العكس ايضا فلا نظير لانه العكس بل صريح الشرط والجزا لا ينفع العلية التامة حتى يلزم الترتيب على وجوب الاتعاظ من العقوبة السابقة
غاية ما في الباب ان يقتضي دخل في ذلك ومنزلته يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على انه ذكر في التحقيق
مما يشكل فيه فاوادوا العلماء فكيف يحمل عن طالب النص وقد سبق انه يجب ان يكون ما يوفيه كل من نوع اللغة وقد تعارف انه لا عموم في الاية
ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط العكس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر بحمل الوجوب في غير ولا دلالة على التكرار
والخطاب مع الحاضرين فقط والتعميم ببعض الاحوال والازمنة تكسب بذلك ومن جنس العمل الكل محتمد بكل قياس صحيح على كل زمان في
جواب بلا غيره ولو منع افعلوا الاعتبار وهو عام ومخصص البعض بالنص لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق
يحط ثبت الابصار مع المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة ببلوغ الاحتمالات والا لامتنع التمسك بشيء من النصوص قوله ولما كان الامر
لطلب الحاضر لان الامر للاباحة والتحسير الصنفي للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة غير انها لكنه لما لم يعلم مفهوم الصفة لم
يمكن لتحصيل جواز البيع عند اسكات الصفة منتهيا لحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف يعني
ان بيع الحنطة مثلا الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان لفظ الربا مباح والقبض فيه واجب فان قيل الصيغة للامر بالايجاب ليس المامور به
واجب لان الامر فيه نفي فاذا لا وجب بيع الحنطة من حق الملازم ولا لاحق فالزمن بوصف المعنى ما ذكره لان الامر متوقف على رعاية الوقف ومع اخبة له عن ذاك الحنطة

وانعوا المماثلة واذا اختلف هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم والحق ان حديث معاذ فانه مشهور ثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير
العكس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص بخفيه الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او العكس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة
على الجواز لغير معاذ ثم قلت الاستنباط بالنصوص على ما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم اضيافه الى
الاجتهاد يخول فيه قوله اجتهد فيما لم يوجد الحكم الاتي فتعين العكس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير
من الاحكام وهي التي تنبني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد دل
عليه حكم على الواحد حكم على الجماعة وقد روينا في كتاب السنة احاديث تدل على انه كان يقول في بعض الاحكام بالعكس وهي ولئن كانت
اخبار آحاد الا ان جملتها قد بلغت حد التواتر وهي انه كان يجتهد بالعكس وربما يجري وجه الاستدلال انه كان يذكر بعض الاحكام
بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة
العمل بالقياس بل فائدته معرفة الحكم والعلة معا فانها اوجه في النفس وادخل في القبول ولا نسلم انه يكون لصحة الاجماع قوله وعمل الصحابة
اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت
تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم يعلمه بالتعيين وثانيهما انهم عملوا بالقياس وباحثوا
فيه بترجيح البعض على البعض بكر وشاع وتكرر ومنها وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل في ذم الراي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن
مسعود انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس والنوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار منقطع به مع الجزم بان العمل
كان بها الظهور لا لخصوصياتها قوله للزوم صحة النفي او عدمه في زمان لا دلالة على ثبوته فيه نظرا الا انه لا يبطل بكر من حكم كوجوب مكة ونحوه
وعدم حيل عن قوته ويجرح النفي بنفسه انه لا دليل على النافي الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم
هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سيجيء من نوع الشرط والصفة
قوله فصل في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر ان لا يكون المعنى عليه متبدلا
بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك لان الاختصاص حجة فيبطل القياس بمعنى انه وحي بكون خص ذكره بالذكر اذا ذكر الاسم وفي
غيره وفي عبارة الفوائد فخص النفي بكذا او كذا وفي الكشف ان كان نعبد تخصيص بالعبادة له نعبد غيرك واما استعمال الكلمة في
المقصود عليه فقيل كما في قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يجعل الاستعمال الشائع على
الغلب فلذا غير المص عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة رضي الله عنه
من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عم انه اوفى الاعرابي ثمن ناقته وانه باع ناقته على اختلاف الروايات وفي ذلك التخصيص
ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول بناء على انه خبره بمنزلة المعاينة قوله ولذا لا يكون
معدولا به لانه عن العدل وهو لازم ولا يتبدل لتجعل عن العدل وهو الغرض فيكون متعديا قوله فانه يتناول ركن الصوم
فان من اكره صح وقيل الوقاع ناسيا عن الامر وعدم فساد الصوم فيما بينه ذلك بالعكس بل بدلالة النص للعلم بان مفهوم التكليف في الاكل انما كان باعتبار انه

نبيذ جاز لا باعتبار خصوصية الاسكار قوله وكنموم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس عدم تقوم المعدوم اذ
النقع تبتنى على التعاقد ولا تعاقد بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه يثبت في الاجارة بقوله تعالى واتوهن اجورهن وقوله اعطوا
على الناجر ثمنا بغير تجوز وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بالحكم وهو
ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن
القياس قسمان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون مستثنى
به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم
النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة قوله ولئن يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل
منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت قوله باحد الامور الثلثة اشارة الى ان الحكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت
العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس
الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر
الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم قوله من غير تغيير اي لا يتغير في الفرع حكم الاصل
من اطلاق او تقييد او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم واما التغير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع قوله الى فرع متعلق
بمحذوف اي حال كون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل
بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور
بل معناه هو انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الامور الثلثة قوله فلا قياس في اللغة يعني
اذا وضع لفظ لمخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او
شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بان
ثبوت الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان الحجة في صحة القياس
الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ورد على المتمسك بقوله فاعتبروا انما هو في الاعتبار على ما صح المعنى في دلالة النص وجاء
ان الاسم الذي دعاية المعنى سبب للاطلاق بل هو سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند
وجود العلاقة وعلى ما نسب الى الشافعي رح من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على ازالة الملك وما ذكر من وجوب
الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو ثابت بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكر است
وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك من قبيل جريان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا
انما يعتبر في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت مما دارت بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة
بجامع الحلاوة ولعل مثال ذلك مما يثبت بادلة شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا او هو ظاهر ولعله يكون في القياس الشرعي فلا منع لنوع عام القياس

في اللغة

في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا
اذ لو كان حسيا او لغويا لم يحصل المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علة ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب
مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار اذ كل ما يسمى خمرا كان باطلا من النوع خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في
اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي فاذا لم يكن المنفي ثابتا في الاصل كان
نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يعلل بعلة النفي الطاري وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر
في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان ان المنفي في الاصل وذلك لان النفي النفي حكما شرعيا وقد سبق نبذ من
ذلك في فصل المطلق والمقيد قوله لكن لا يجعل اللفظ الخ يعني ان له شربة مجازا عن الرأي معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لما يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا عما اشتراك لما العقد فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز قوله وهو في الاصل
متعين بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق
بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع
انما اثبتها منتهية بالمساواة كيلا اعني قبل القلي والطحن والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا وهو لا في انتهاء الحرمة للذي عدده قوله صح
الا يعذر الخطأ دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي يحض جبل عليه الانسان شأن
قوله لانه لئن كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد
الادلة كالاجماع مع قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثيرا في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس قوله
ولئن كان مخالفا بطل قياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه خمس
من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق ولانه يغير حكم النص فان الاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على قوله صح
وجه الاباحة او على التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغير لحكم النص وكذا التقييد في الكفارة بالمؤمنة تغيير
للاطلاق المفهوم من النص وكذا الكلام ظاهر فان لم ارد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله
فاطعام عشرة مساكين وقوله فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم
النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عموم الحكم المعدى في الفرع لانه طلاق
يدل على اجزاء جميع الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال ان المراد انه لا يغير
العكس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا عدمه وفيه نظر وغير فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على
ما كان قبله ثم قالوا انما يشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها ان التغيير في النص قصداً صح
بالرأي فهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما
هو حكم النص في الفرع لا في الاصل قوله وكذا السلم الحال فانه المذكور في الحديث من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم

وجوزان في باب السلم الحال فما ساغ المؤجل لجامع دفع الحرج باقتصار المبيع فلان القصر وارد في هذا القياس بوجهين احدهما لان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال لحكم مفهوم الغاية اتفاقا والزاما والابين ان القياس المغير لحكم النص الاول مخالف لعموم سيما في جنس الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي وثانيهما ان الرخص البيع حيث لا يكون محلوله مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد يسأل من شرط القياس تعدية الحكم في غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فما اعتبار هذا الاصل يكون بجعل الذكر لا تغييرا ويكون اهدارا بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى القياس الى الاجل وربما يجاب بان القدرة على عقد السلم دليل على ما هو محتاج لحاجة اولى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر لانه ربما يكون لدفع الحرج في اقتصار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية قوله وان كان تغييرا دفع للسؤال انكم قد جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين لعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء فان ذلك يدل على ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة اذ انهم ولا شك في ان حوائجهم مختلفة لا يندفع ببعض الشاة مثلا وان تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالوفاء اليهم مع اختلاف حوائجهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والنقل باسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان اسم الشاة انما هو لكونه اليسر عليه من وجب عليه الزكوة لكن الاغنياء من جنس النصاب الحيوان ويرد من الباء وصل وليكون معيارا للمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالة فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا الحكم ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة للفقير بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لانه اريد به صلاحية صرفت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وايضا احلال التصرفات انما يعرف شرعا كصلاحية الخل بحلا للبيع دون الخمر فلما كان هذا حكما شرعيا علقنا بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته كتعدية الحكم الى غير الشاة وجعلنا صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى العين اشد ومن الحاجة ادفع فصار الحاصل ان هنا حكمين وهو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالث هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه ان في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر وهو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه الى غيره ذلك الحكم الا في تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لانه بمنزلة بالنص خبر صار في مجامعا حالا او خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فيما هذا امام كون اللام صار الامر مواتنا في النوع هو الحكم العاصي الى الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حمل قوله

هو ساقه الاستبدال والعلة التقوم او ان او شرحا نسبا على ان العلة قد يعرض بين الصرف وبين الحاجة وقد يعبر عن جانب الحاجة وهي التقوم ولذا استدل به كونه لا يعتبر نفس العين وح لا معنى للتعليل بالتقويم ولا يعتبر الا القيمة فيتناول النقوم والمقصود وادعى هو صلاحية صرف الشاة وغيرها فان قلت لما كان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غيرها للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير بكل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا انما يتحقق على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعده في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير من بيت الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها صالحة له تعالى اولا ثم صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا في الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي غير الشاة الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في صرف الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق قوله وذكر الاصناف في جواب السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بعد ما يتم اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على عرف الاجل كون اللام للعاقبة مجازا بعيد لا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف الى كلهم او صرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيقتضي ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم هو بعد المسلم لا يخفى ضعفه لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحكم على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق ولا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية او لا فتعذر الاستغراق ثانيا في العبارة تسامح وايضا المطلوب منها جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجنسية والجنسية فلا مدخل لما ذكر من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا للاصناف المذكورين ولا مدخل له الا ما ذكره قولهم انه لا يراد بهذا التوزيع لجميع الصدقات على جميع الفقراء بل يلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قيل فان المراد في الكل للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا ظاهر البطلان فتعين ان التوزيع الجمع على الجمع قلت لا نسلم انه انما يوجب لو كان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع ولو تقابل الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد فبطلان ذلك ولسكت عما هو ظاهر البطلان قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او وقوعه وكون الماء صالحا للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فتعدى الاحكام الى الماء بتعدى ذلك

وكونه مزيلا يقتضي امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بين الزمانين فان قيل بل الحكم بطهارة المحل
خاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه جميع المايعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى
زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ المعقول طاهر لا نجس به شي ومن شرط القياس كون المعنى معقولا فيه ولو سلم انه معقول فالماء
يوجد مباحا في كل مكان بخلاف سائر المايعات فهو ناطها اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة ومن الازالة
واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الحدث غير المعقول
سوى الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول قلت يجاب في جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه للحدث
معنى لا يعقل فلا الحاج في ضرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر
الى النية فان قيل يجب ان يقطع للخبث في ازالته بالماء معقول الا انه يقتضي امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء بالملاقاة قلنا لا باس
بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله وهو ان لا يتنجس كل ما يتصل اليه لتنجسه لا لتنجس الشي ولان الماء
مطهر بالطبع فتعليل معقولية ازالة الماء للخبث وذلك لقوة لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولته وجه تعديه الى الحدث
والخبث يجي بخلاف سائر المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لا ابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم
معقولية ثبوتها وزوالها قوله ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوبه ولا وجوده كالاذان للصلوة و
الاحصان للرجم بين ان ترتيب العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لو فقد العلامة فيه مثل وانه جامع لفروع المستنبطة منه لانا عرفنا بالحكم ان
معرفة علة الوصف متاخر عن طلب علية المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف العلم الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور
وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان يشتركان في
الماهية ولوازمها فلنا الاثنين فيكون احدهما اختلاف الاخر بعارض قوله بين في الوجوب للحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعم
اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثرا للشي الاخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب القديم
هو انه حكم بترتب الحكم على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا بعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الحكم
بافعال العباد وكلام من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك فان علمت كيف الوقت موجدا لوجوب الصلوة
والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذا اعراض واعراض لا يتصور منها الايجاد اثرا قلت معنى تاثيرها بذواتها
ان العقل الحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب غيره من موجب وكذا الحال في انحو عندهم انه علة قوله لما
وجد ذلك الشي يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كان متحققا قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها
الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شي جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشي بشرائطه يوجد الحكم
عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيبها وحوله ذلك الشي قوله الا انه تعالى اجرى العادة لان الوجوب
للاحكام بيان انه تعالى الذي جعل [illegible] مناطا ومعرفات [illegible] العلل موجبات للاحكام في حق [illegible] الموجب الحقيقي [illegible] العباد ومن اثار التعليل

فعند انكار النبوة لا تعليل ببعثة النبي عم باسوا الخلق لازم وكذا تعليل الجزا المترتب على الاعمال بتفريق الخلق واظهار الاثار [illegible] اللزوم
لا نسلم اللزوم بانتفاء اللازم قوله الوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكر الامام في المحصول انه الوصف
الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد
يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يعلل الاحكام الثابتة بالنصوص منطقا بالحكم والمصالح
والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقول ان هذا الحكم
انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان [illegible]
الجمهور كالقتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ولهذا ذكر على ما فرع به في النص المذكور
لا ينطبق على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود في وجوب
القصاص فلهذا قال المصنف وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاشار الى التفسير لانه لا ينطبق على تفسير الذي يليه
التفسير الذي ذكره الامام في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه وفقه [illegible]
ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مضرة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص
على القتل حصول ما هو مقصود من شرع القصاص وهو بقاء النفوس على ما اشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان
يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى ان المناسب هو الذي اذا عرض على العقول انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول [illegible] المقصود
منه يقبله وانما عدل عنه الاصل لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه العقل بالقبول فلا يكون مناسبا
بالنسبة الي ولهذا [illegible] الاحتجاج بقبول الغير [illegible] العكس ويمكن ان يراد [illegible] العقول ولهذا ذكر بلفظ الجمع قوله الاصل في النصوص
عدم التعليل [illegible] في ذلك على اربعة مذاهب [illegible] الاصل عدم التعليل [illegible] دليل التعليل [illegible] الاصل التعليل بكل
وصف صالح لاضافة الحكم اليه [illegible] يوجد مانع من البعض [illegible] الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميز [illegible] بين الاوصاف
ونسب ذلك الى الشافعي [illegible] فيما بين اصحابنا ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل [illegible] الاصل في النصوص
التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد من قيام دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد
استخراج علته معلل [illegible] ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث
لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل التعليل وجه الاول ان النص يوجب الحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست [illegible]
النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي غير الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل
اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع [illegible] الجملة
واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض
فان قيل [illegible] التعليل [illegible] الاطلاق [illegible]

او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيرجع الى الشافعي اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما مر
فلذا لم يعرض هنا لهذا القسم ووجه الكل الى الاول انه قائم على حجة العكس من غير توقف بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل
ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يمنع مانع كما اذا نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه
لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد للزوم ما هو قاصر يوجب حجة العكس وفهم الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب
التعدية الى الفرع وهذا تناقض فيعتبر البعض والى اصلاح الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلل يدل على اجماعهم على ان علة الحكم
هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد من تمييز واصحاب التعيين والتمييز الى الدليل لا ساغ كون الاصل هو التعليل فيحتاج الى
تخريج الجواب عن الدليل الثاني على التقرير الاول وفي هذا اقسم المصنف على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لان التعليل
بالقاصر يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فيجب ان يعلل بكل وصف
تثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصر لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ذكره من ان نص الربوا في النقدين معلل
عند الشافعي بالثمنية مع تعديه في وجوب التعيين الى المطعوم نظيره ان علة الاصل المذكور في قوله عم الذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار فذكر في باب الربوا انما اوجب
التعيين في بيع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه ما شرط في مطلق البيع تعين احد البدلين لم يشترط في بيع الحبوب بالدين
شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد
وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيرهما حيث وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حتى لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير
لا بعينه مع الحلول وذكروا الاوصاف في شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف
ليحصل التعيين فثبت اجماعهم على تعديه وجوب التعيين الى غير النقدين لان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ التعدية بدون التعليل
محال لكونه معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل هو في تعديه وجوب
المماثلة اشد ثبوتا ومختلف في ربوا النسيئة وهو في تعديه وجوب التعيين الذي هو شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة
وحقيقته اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل
وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عم انما الربوا في النسيئة ولانه عم نهى عن بيع الربوا و
الريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا
وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى النص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر في حق
حكم ورد انه يستلزم الدور او التسلسل لزوم التسلسل واستغنينا بعض التعليلات عن كون النص معللا وهو يرد جوابا نافيا ان اشتراط
العلة التأثير اي اعتبار الشارع جنسها او نوعها في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت
كون النص معللا في الجملة فان اثر النوع في نوع الحكم المستفاد او جنسه وعلة الجنس على النوع وبما يعلم ان الحجة العلة ... غير موقوف

على كون

على كون النص معللا فانما ثبت ذلك في دور قوله هذا ما قالوا انما ذكر لئلا يتوهم من ورود الامثال ولان اثبات كون التعليل في ربوا
النسيئة لا فرع كون النص من النصوص المعللة في الجملة ملاحظة الى باب المقدرات في ان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة
قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد يسأل انه من شرط التعليل والتعدية عموم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على ما ثبت ان لا يشترط
ذلك على انه لا يشترط ما ينافيه ويكفي فيه الوضع والتعدد الا انشأن الى نفي شرايط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون
وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس مركبا ولا حكما شرعيا لانه لا يجوز التعليل بالعارض لان انتفاءه يوجب انتفاء الحكم والجواب
ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه ما في فصل الاستحسان ويقولون
الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة ولا بغير المنصوص لكن مع جوابه ولا بالمركب ومن ... او الالة العلة
متميز ابتني على المجموع فروق انما نعقل المجموع ونجعل كونه علة باحد على الزنبول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم
وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم يثبت الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت بها بطل جزئية كل جزء علة والمعذور
فلانه واما لجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما المجموع من حيث هو المجموع فلانه لم يكن له جهة وحدة فظاهر
وان كان ينتقل الكلام الى الجهة والى كيفية قيامها بالمجموع والجواب انه لا يمنع لكون الوصف علة الا اعتبار الشارع ثبوت
الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس في ذلك صفة لها بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلة وجهة الوصف من الاعتبارات التي
ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان عليه فمن معلوله فيلزم تخلف المعلول او متأخر
فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع
فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم
التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد سبق الادلة السابقة بحجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم
والعارض او الجلي والخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه العام بنفسه مثل كون الخارج من
المستحاضة دم عرق منفجر لانه يتعلق بنفس الاسم المختلف باصطلاحات اللغات قوله لان الحكم ثابت بالنص لما اجاب عن استدلال الخصم
ويقول ان النص اذا كان معلولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء ولانه ههنا ثبت
الحكم وبهذا تعدى الى الفرع بان يقال ثبت بالاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا
للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معلولا او لم يكن علل
او لم يعلل فيعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على
شرع الحكم فائدة جواز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه منشأ لحكم الفرع ومن حكم الاصل نفعا
الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في العكس قوله وانما يجوز التعليل بالعلة القاصرة احتجاج
على امتناع التعليل بالعلة القاصرة ان ... التعليل بغير المنصوص لان الشارع حاكم بالاعتبار ... في الحكم المنصوص فلا ... بيان حكمة الاحكام

لاجل التعاكس بين بيان اللمية بالقاصر على الامتناع صريحا بانص الشارع اذ الغا. بين ليت الاثبات الحكم لغاية لا يعود
لزايد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه وينسب اليه فلا تلزم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة
الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعها ولزائد المسئلة الفقهية فلان التعليل لا يكون الا لجواز ان
يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال الزائد لدليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصر لا
يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في صحة التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل
بالقاصر ليست عن الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان والنقض منقوض
بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنفس النص واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم
بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعيد ما غلب على ظن المجتهد علية الوصف القاصر وترجيحه على غيره وكونها ماخذا معتبرا في استنباط
العلل لم يبق الظن ح بالا انه يجده وهم على ما زعم المص واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع
على ان العلة هو الوصف المتعدي فان قيل تجويز السوال لولا ان صحة التعليل مع قوته على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها
لاستلزام الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلة الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل
هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل هو موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور
وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لان كونها متعدية يثبت اولا ثم يكون علة قوله ومن المسئلة مبنية
على اشتراط ان لا تثبت فيه نظر لان انحصار الوصف على مورد النص وعدم حصول النص في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف
لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع قوله ويكون مانعا
من علية وصف آخر مثل علية الاتزان في الربا فتجويز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية وتعدي الحكم باعتبار المتعدي
دون القاصر قوله ولذا لو اعتاق بعضه لزاد اداه بعقد الكتابة ثم تبعه الكتابة باعتبار متعدي واقع بعد الملك بلا ما وجه هنا
الوصف في الفرع الى الآخر بل هو يتعلق بمحض الملك قوله او ثبت عطفا على اضلعة الا انه لا يجوز التعليل بعلة اصلية فيها علتها مع الاجماع
على ثبوت الحكم في الاصل لا الاصل كالاصل في ان علة عدم قبول الحد بالملك انما هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد
ام بيت المال او الورثة بناء على عدم العلم بانه هل بقي بعد الكتابة ام لا قوله ادى بعض البدل والعوض عنه في جواز او هو موجود
في الاصل دون الفرع فان قيل من المس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ ادى بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو
المكاتب الذي لم يود شيئا فكيف يحمل عليه قلنا مع الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالعلة في قوله
بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة قوله لا اشكال في العلة الاشكال ان كون الوصف الجامع علة حكم حدسي امر ورائي
فلا بد من اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها والمسالك الصحيحة
ثلثة النص والاجماع والمناسبة اما النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايما وهو ما يلزم من مدلول اللفظ فالصريح ما صرح فيه بالعلية بان تقول لكذا او لاجل كذا

وكيف

وكيف يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا او لان كان كذا فان مثل هذه الحروف قد تكون لغير العلة كلام العاقبة
ولام الصاحبة ولان المستعمل في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم
بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان
الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل ومتأخر في الخارج فجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان
الفاء للتعقيب دون العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنا ماعز فرجم وهذا دون
ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايما فمثل يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على
التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء
السوال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السوال مقدرا في الجواب كانه قال كفر وان قيل فيكون هذا ابعد لان الوقوع على
للاعتاق الا ان الفاء ليست مخمصة لكونه جزئيا بل متعدية فيكون ايما مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس
فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سألت النبي عم عن دين ابيها فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع
والا لزم العبث في الايما ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل هو لو يوم فانه تختر مثلها من قبيل الصريح على ما ذكره
المص دون الايما على ما وقع في المحصول واما كلمة لا يدخل الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح
لما ذكر الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناها وجعلها بعضهم من قبيل الايما نظرا الى انها لم توضع
للتعليل وانها وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويترددها وباء ان عناه ودلالة الجواب على العلية
ايما لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد يراد بها واخلته الفرع وقد يراد بها امثلة الايما وتتحدد عنه بانه صريح باعتبار
ان والفاء وايما باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكر المص من تعليل المس من احتمال كونها على حذف اللام فيعبد لانه انما
يكون بعد ان بالفتح قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه نوع ترتيب لانه كان ينبغي ان يعدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسك
بمسلك الايما لا يدعي انه يدل على العلية قطعا حتى يكفيه احتمال ان يكون العلة شيئا آخر فاحاطه كلامهم بل يدعي قيم الظن وظهور
العلية دفعا للاستبعاد والغرابة والاستماع وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلل القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز
اتفاقا في المنصوصة الا التي يدل عليها النص صريحا او ايما مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا
والقاتل لا يرث وللفارس سهمان وتعليلهم بيان وجهه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن قوله ومنها
المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما لو كان العموم شرع الكفر والفسق
الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع والضرر بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها واللمس مع تحقق
هذا المقام يتعلق اوله فيه غاية ما اخل اليه نظر فيحسن بوردها ونزيد عليه تنبيها ان كلام القوم يطلق على اختلاف كلماتهم في هذا المقام
لا [illegible] انها بالزام والمركوز في الاوهام من [illegible] الجمهور [illegible] لا يكون

بشرط أن هذا لا بد من اعتبار صلاحية للشاهد بالعقل والبلوغ والحرية والإسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات
الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملاءمة ثم عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون
الوصف ملائما وبعد الملاءمة لا يجب العمل به لاحتمال كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند أصحاب الشافعي فالملاءمة شرط لجواز العمل والتأثير
أو الإخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملاءمة الموافقة والملاءمة للحكم بأن
يصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نائيا عنه كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى إباء الآخر عن الإسلام لأنه يناسبه لا إلى
وصف الإسلام لأنه ناب عنه لكن الإسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملاءمة أن يكون الوصف على وفق ما جاء
من السلف فإنهم كانوا يعللون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا الغريبة عنها فظهر من هذا أن معنى الملاءمة هو المناسبة وأن إثبات الاطراد
أعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط الملاءمة أو التأثير أو وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور
في أصول الشافعية أن المناسب هو كون الوصف بحيث يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا أو هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف
الحكم إليه انتظم كالإسكار للحرمة لحفظ العقل بخلاف كونه مائعا يقذف بالزبد في الدن ولا شك أن المناسب ملائم وغير ملائم فحاصل كلام التوضيح
وذهب إلى أن المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل ونحو ذلك مما سبق وكون
والملاءمة شرط زائد على ذلك فلا بد من أن يعتبر الشارع جنسه في جنسه ويكون أخص منها وقد فسر القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية
وظاهر التعليل أن المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا والمراد الجنس الذي هو أخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع
كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد أنه يجب أن يكون أخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين إلى غير ذلك ولا يكفي كونه
أخص من المنتفي لمصلحة ما الذي هو جنس لمصلحة حفظ النفس أخص من المنتفي لمصلحة وليس بملائم حتى لو دل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس
لم يصح لأنه تعليل بالمناسب دون الملائم ويجب حفظ النفس قد يكون مصلحة كما في الجار لا بد من مخصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبر
الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر ومهما كان أبعد إلى أن يبلغ
الجنس الذي هو أعم من الكل وأخص من المنتفي لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس أقرب إلى الوصف أي أقل واسطة وأشد
خصوصية كان القياس أقوى وبالعموم أقل لكونه بالتأثير أنسب وإلى اعتبار الشارع أقرب قال الآمدي في الأحكام لكل من الوصف
والحكم أجناس عالية ومتوسطة وقريبة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم وأخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلاة المكتوبة والجنس
العالي للوصف الخاص كونه وصفا تناط الأحكام به وأخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وبهذا ولا شك أن الظن الحاصل
باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم أكثر مما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل باعتبار العموم في العموم بما به الاشتراك بالجنس السافل
فهو أغلب على الظن وما كان بالعالي فهو أبعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال إن ضم القياس مؤثرا
بكون علته منصوصة أو مجمعا عليها أو أثر عين الوصف في عين الحكم أو في جنسه أو جنسه في عين الحكم ومنه ملائما إن أثر جنس الوصف في جنس الحكم
كما سبق تحقيقه وما ذكر المصنف من أن المراد بالملائم أن يناسب هذا الأصل صالحة لو اطلاق الجنس هنا ثم فإن من الكل من جعل أثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه

من

من الأقسام الثلاثة ملائما وقال أيضا الملائم ما أثر عين الوصف في عين الحكم كما أثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام بعض المحققين
من شارحي أصول ابن الحاجب أن الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص أو إجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت
بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم وأيضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم إلغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس
الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا بإجماع ولا بترتب الحكم على وفقه وإن علم كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو الجنس
في العين أو الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا أصلا وما هذا إلا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الإطلاق هو اعتبار وصف
بعين الوصف في عين الحكم وعلى هذا إشكال وبالجملة لا يوجد في كلام القوم ما يوافق التفسير الذي ذكره المصنف فالملائم كالصغر
في ثبوت ولاية النكاح فإن الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الصغر في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يثبت به الصغر
واعترض المصنف بأنه يجب في الملائم أن يكون الجنس في الوصف أخص من مطلق الضرورة كحفظ النفس ونحوه أيضا فالأولى أن يقال الحاجة
ماسة إلى تطهير الأعضاء عن النجاسة بالماء والتطهير البدن عن السبب إلى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع يتعذر
الاحتراز عنه من تطهير المعفو كما يتعذر تطهير الوضوء فالوصف الذي هو مثل للصورتين هو الحرج المانع عن التطهير المحتاج إليه والحكم
الذي هو جنس للطهارة والعلانية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور وعند بعض الشافعية يعني أن القائلين بوجوب العمل بالملائم
وقنا فرقه بوجوب العمل بالملائم بشرط شهادة الأصول له يعمل بقوانين الشرع فيطلبونها سالما عن المناقضة أعني إبطال
نفيه بأثر أو نص أو إجماع أو بإيراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة أعني إيراد وصف يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف صف
من غير نقص النقض كما في العلة لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في إناثها فشهادة الأصول على التسوية بين الذكور والإناث
وأدنى ما يكفي في ذلك أصلان وفرقه لكن المقلب بمنزلة الشاهد والوصف على الأصول تزكية بمنزلة الوصف على المزكين ولما كان الوصف
على جميع الأصول كما ذهب إليه البعض مما لا خفاء أنه متعذر أو متعسر والمصنف فسر شهادة الأصول بأن يكون للحكم أصل معين من نوعه
يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وفرقه يوجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا أي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والأوصاف
التي يبنون عليها بمجرد الإخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في أصول الشافعية أن المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في
الأصول بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا المناسب ينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب
ومرسل لأنه إما معتبر شرعا أو لا أما المعتبر فإما أن يثبت اعتباره بنص أو إجماع وهو المؤثر أو لا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك
لا يخلو إما أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو اعتبار جنسه في عين الحكم أو اعتبار جنسه في جنس الحكم أو لا فإن ثبت فهو
الملائم وإن لم يثبت فهو الغريب وأما غير المعتبر لا بنص ولا بإجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم إلى ما علم إلغاؤه
وإلى ما لم يعلم إلغاؤه والثاني ينقسم إلى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنسه وإلى ما لم يعلم منه
ذلك فهو الغريب فإن كان غريبا أو علم إلغاؤه فمردود اتفاقا وإن كان ملائما فقد صرح إمام الحرمين والإمام الغزالي بقبوله
وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة أن تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية [illegible]

من نوع قطع لا لحرار الوس لكونه طلبا والتقا بقول اهل السفينة لنجاة البعض لا لحوز للك المصلحة جزئية فالملايم لكون العين المعتبر في جنس
الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في رخصة الحج وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والوجوب كالمعارض بنقيض مقصوده
النافذ فحكم بارث زوجة فناسا على العاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وسواء ارث فحكم بعدم ارثه وبزاله وجه مناسبة في
ترتيب الحكم عليه لحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل الاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاء كتعين ايجاب الصوم
في الكفارة بسهولة على الاعتاق للملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشرع له قال الامام الغزالي من المصالح
ما شهد الشرع باعتبارها وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار
ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة ما فهم من مقصود الشرع من المحافظة على الخمس الضرورية وكل ما تضمن حفظها فهو مصلحة
ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس في المصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم
بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا يبعد في
ان يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسألة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل
مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ولكن انا نجوز عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار
نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اصل الاسلام
اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لانه مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع
المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولانه يكون بهذا الكلام غريبا لا يلايم واصلا لما ادلة كثيرة لا تحصر من الكتاب والسنة وقراين
الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال بعضهم المناسب لا يخلو من ملايم وغريب اليه في
اربعة اقسام ملايم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلايم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كما ان القائل لو لم يرد فيه
نص معارض بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلايم فهو في محل الاجتهاد وملايم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال
المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله لكن وجد اعتبار العين في الجنس في استباحة المحرمات اوله اللفظ عليه الاعتراض السابق
وهو ان هذا الاعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير
وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والتاثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقصر القاضي الامام
ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل الملايم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين
العلة او جنسها او عين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل
وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر
تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملايم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تاثيره بنفسه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب انتهى

عموما وخصوصا فمن اجل ذلك يتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالملخص
اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملايم على ما سبق واريد بالعين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف
والحكم مع خصوصية كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي
يحمل عليه لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام من الاجناس انواع لمطلق
الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية القرابة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى في البيان
اي النوع هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي قد يعبر
عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في اضافة
النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا نجاسة الانسان مما يحتاج اليه وصف يلزم عليه حكم فيه تخفيف للتعسر والزالة
بما عدم الحرج والضرر فهو في العقل نوع وما يحتاج نوع له جنسهما الاقرب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب
ضعف العقول اعم من الطفولية والباطلة على ما يسمى الربع وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي عن الفاعل اعم من ان كان على ما يسمى بالجنون
وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي عن الفاعل على ما يسمى المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفاعل
وعن الخارج وهذا من جانب الحكم فالبعض مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعتبر في
الماهيات الحقيقية وهذا في الاعتبارات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك
النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوطه كما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كالعجز بسبب في الجوف
لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الركوع بعذر لا يسعه فالعجز بواسطة عدم العقل فان العجز
بواسطة عدم العقل فان العجز مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الركوع او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الو
عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوطه لما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سيأتي من ان السكر والصغر
من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد منها الجنس القريب والقرابة للطواف ليس كذلك بل قد عرفت انه ليس الا بالملايم ففي امثلة المؤثر
وقد يتركب بعض الاربعة لا فساد في ان اقسام المؤثر اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر من جانب الوصف هو النوع
او الجنس وكذا من جانب الحكم وقد يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي وهو واحد لا غير واما الثلاثي فاربعة
لانه انما يحصل بانضمام ثلاثة لسقطان واحد من الرباعي فلذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس
واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية فيصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة
في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نحو اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع
في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس واعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس
او يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في الجنس فلا يتركب الا مع اعتبار الجنس في الجنس ودون ان لا يجوز النوع بدون الجنس فلا يبقى للافراد الا اعتبار الجنس في الجنس

وأما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الذي باعتبار الجنس واعتبار النوع في الجنس لا عكس يستلزم التركيب الثنائي وقلت الاعتبار
فصار الاضعاف ثلث الرباعي فيكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصورا لما حاصل من المركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة
وكذا في النزول من انواع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر لما انه لكونه اخ وياتي الحرمة
او دونها بالجلد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب
الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلاة العيد فان الجنس وهو العجز الحكمي
عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس وهو سقوط الاضلاع وفي النوع بقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا واقامة الاصل التعامل مقام الاول فان
التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعمال
لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع الذي هو التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كالتيمم اذا لم
يجد الماء يحتاج اليه لشربه فان العجز الحكمي بسبب الحاجة عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاضلاع فهذا تأثير الجنس في الجنس
ثم النوع مؤثر في النوع بقوله فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس الذي هو عدم استعمال
دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض
في حرمة الوطء فهذا تأثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة الوطء وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى
الجنس في الجنس كالحيض على حرمة الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة الزوجة [illegible] الصلاة فان
ولجنسه وهو الخارج من السبيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة الزوجة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب
من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سؤر الهرة فان الطوف علة للطهارة [illegible] الطوائف [illegible]
نجاسة تشق الاحتراز عنها للطهارة لما في [illegible] والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كاعطاء المريض فانه مؤثر في الجنس
وهو التخفيف في العبادات وكذا في الاولاد بسبب الفرض من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون صبيا مطلقا
فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية من حيث انه عجز دائم بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغير فانه من
حيث انه [illegible] لا يوجب نفي الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق
الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى البقاء والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كدم النجاسة فانه مؤثر
في وجوب الوضوء ثم هو خارج من السبيلين كالبول [illegible] للتطهير مؤثر في وجوب [illegible] والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس
في الجنس كالصبي في عدم الصوم على الصبي المجنون فان العجز لعدم العقل هو مؤثر في سقوط العبادات للاحتياط ثم الجنس وهو العجز لخلل
في العقول مؤثر في سقوط العبادات كذا ذكره المصنف ولا اشك ان المركب من الاربعة اقوى الجميع ثم الوصف الذي يجب التأثير
والتأثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثر فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من ابعاد الكثرة اقوى من المركب من ابعاد اقل ثم
[illegible]

ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم
وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الباقية
ثم لا يخفى ان الحكم بعد التعليل لا بد من ان يكون موجودا في شاهد الاصل اولا يكون فيقع الكلام حينئذ والمراد بشاهد الاصل ان يكون
للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد به لانه لا بد من ان يكون له اصل وله ما ذكرنا ان كلا
من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شاهد الاصل فاعتبار الحاصل لك كلاف اعتبار النوع في النوع
واعتبار الجنس في النوع يستلزم شاهد الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم
قد يجتمعان وقد يفترقان وهو معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا
محالة لان الحكم المعلل معين والاصل الذي يقاس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان
مع شاهد الاصل واما اذا لم يوجد فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا
بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قال الشافعي لان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان
علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه مقبول على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى
عن ذكره لوضوحه وبالانتهاء يقع الاستغناء عنه فبذكره [illegible] يكون الحال في تجره لتسميته قياسا على ما ذهب اليه الشيخ بل عند البعض
يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشاهد الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وهو يصح لان الحكم لا بد من ان يكون له اصل معين
على ظاهر واذا وجد شاهد الاصل بدون التأثير يصح لان شاهد الاصل قد يوجد بدون كل من الانواع الاربعة للتأثير وهو يسمى
الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل [illegible] لشرط وجوب القبول هو التأثير او المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما
فان المراد الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم [illegible] الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما فلقد [illegible] الانواع من اعتبار الجنس في
الجنس الذي هو [illegible] المؤثر والمعتبر الملائم هو الجنس البعيد فالغريب هو غير المؤثر لا يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق
على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما هو [illegible] البعض [illegible] اول الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول
بالاتفاق وثانيهما ما لم يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن له بعد الاحسان ولا اتفاق في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما
خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف [illegible] كلامه الى اثبات شاهد الاصل بدون التأثير بانه قد يوجد بدون [illegible] الاولى [illegible] اعتبار
النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما وقد فيوجد بدون التأثير في الجملة لا الحصان في الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان
التحقق بدون كل واحد من الانواع لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع نحو ذلك يكون اعم من الاولين باعتبار الرابع [illegible] الاخير
بالعكس فخرج ذلك لا يلزم ان يكون بدون التأثير وانما اعتبرنا التأثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجب [illegible] العمل [illegible]
بلا بد من اعتبار الشارع وثانيهما ان الائمة المنقولة عن الصحابة والتابعين كانوا [illegible] على العلل المؤثرة [illegible]
بان يكون [illegible] في نوع الحكم [illegible] التأثير

ممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد حينئذ وحصول الظن بوجود اخذ في سائر العلل كما قد صورتم اليمين على المؤثر ايضا
وعن الثاني بانه لا يرد الا على الاقيسة المنقولة كما هي مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير
بالمعنى المذكور ولا يخفى ان كثيرا من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجه
اخر والظاهر ان مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا صالحا لاضافة الحكم اليه
سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف اولا وهو قسم من الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن
تقريرهم التأثير في الامثلة المذكورة فمن قوله عم انها من الطوافين عليكم والطوافات هو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف وانتفاء
الطهارات ودفع النجاسة كما في الحاق الميتة في المحققة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وانما كان تعليلا من الطوافين
لم يمكن الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في مثل الميتة وكذا الانفجار الدم في قوله عم انه دم
عرق انفجر وصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو محل النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه عرضا
لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للعبادة بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان
الحيض دم نجس عادة … في بنات … وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موجبا للحرج
الموجب للصلاة والوضوء واما في كونه عرضا فلانه ليس في وسعها امساكه ورده فيكون له تأثير في التخفيف بان يحكم مع وجوب القيام
الطهارة وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تتفرغ للصلاة
قطعا وفي قوله عم ارايت لو تمضمضت ثم مججته لكان يضرك لعدم … الشهوة بنفسها اثر في عدم انتقاض الصوم وكما ان المضمضة مقدمة
شهوة البطن وليست في معنى الشرب كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم
الانزال وفي الامثلة المذكورة ليست تأثيرا بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب وغيرها الى غير المذكورات من اقيسة النبي عم وفقهاء
اصحابه كما قال النبي عم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه … فحوى الكلام وغايته تقريب
ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الانام وكانت في معنى غسالة الماء المستعمل كالماء الذي ازيل به الحدث فلا
اضيف بمعنى الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيما لهم واكرام وصيانة عن تعاطي الامور وكما اختلف الصحابة في الجد مع الاخ
واحتج كل فريق بتمثيل … مؤثر هو القرابة من الجانبين والاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي انما مثل الجد مع
الاخ مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرعت من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرع والاصل لان الغصن بين
الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين وهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد لان بين الفرع والاصل واسطة جزئية
وبعضية وليست بين الفرعين بعضية فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الاخ كمثل نهر يتشعب منه
واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد واحد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر
من القرب بين الجدول … والوادي … ولا يجوز … الاخ ابدا … الى الوادي

وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو الخبث في الثوب وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التأثير جرينا واقتفينا في المسائل المختلف
فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فقال في المسح انه اثر في التخفيف فانه اسقط فرض الغسل وتأدى به الوضوء ولا يشترط فيه استيعاب المحل كالمغسولات
بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكيف … الركنية … في الغسل والمضمضة ووجوب
الاختيار لا فيناسب التكرار ليحصل باليقين او نظر في … وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم يشرع الا لعاجز
النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في
اسقاط وجوب التعيين لان الاصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادات والعادات وتعيينها انما هو للتمييز بين الصلوات المتزاحمة
فيجب لانعدام الحاجة الى التعيين بخلاف الوضوء فانه لا يفتقر تأثيرها في ايجاب التعيين صح وبعض العلماء قد اشتهر بين الاصوليين
ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية
الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت ولم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لانه عدالته وتدينه
مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الوجود وللمعترض ان يبين وصفا اخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا
لما ثبت الحصر فيما ادعاه فلم … وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف فيكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول
وجود الحكم بدونه في صورة ولو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف
بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل
ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا ايجاء الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان العدل اخبر بما لا طريق الى معرفته الا هو فيقبل
للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسك بالسبر والتقسيم لا يشترط … اثبات
التعليل في كل نص بل يكفيه … لان الاصل في النصوص التعليل ولان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة
واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا
يشترط في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكر المصنف فيكون هذا من المسالك
القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون حجة اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب بعد الاخالة من المناسبة وهي
المسمى بتخريج المناط ان تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما له الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك
لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم الى العلة اما ان يكون
في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط
ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه
علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما ثبت في قصة الاعرابي الذي … في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص
… غير ذلك … في نهار رمضان … هذا النوع … فهو دون الاول … المناط فهو النظر

في اثبات علية الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علية كل النظر واساء كون السكر علة لحرمة الخمر ومنازع الرتبة دون التوقيف
الاولين ولذا انكر كثير من العكس مطلقا وبالدوران احتج بعض الاولين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي بترتبه عليه وجودا وتبعض
العلماء وبعضهم وجودا وعدما اي سبب الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر تحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال اسكاره
بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص فيه لكي لا يرفع احتمال اضافة الحكم الى
الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد وسمي خمرا ويزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان
الاسم باقيا في الحالتين ودار الحكم مع الوصف انتفت علية الاسم فتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص لكن هذا الحكم في النص
مجازا جواب مجاز يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عندنا لانه بتوصل الى مفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قاطعا عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يعتبر
لم يوجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تعاول اصلا مثل اذا قمتم الى الصلوة بل قد علم تناوله النص له عند القائلين بمفهوم الشرط واما
عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيحصل نسخ النص المذكور بطريق المجاز حيث يعبر بعدم الوجوب المستفاد
الى النص من مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان بينه لكن النص عام في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه
الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص تام في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع حكمه الذي هو اباحة القضاء
عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء ويحمل من حكم النص المذكور مجازا قوله
والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق
كما لو تلازم تعاكسا او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا فلا يفيد ظن العلية لانه احتمال واحد من احتمالات كثيرة وقد
يقال اذا وجد الدوران عن غير مانع العلية من معية كما في المتضايفين او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية
لحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه
سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب بان النزاع
انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وههنا فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد
اما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال بان هذا انكار للضروري وقدح في جميع
التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال على ما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري المثل ان دوران
الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الشرعية المبنية على المصالح
فلا بد من بيان علاقات مناسبة او اعتبار من الشرع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع ولا نشترط الا ايضا
زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية بمعنى ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية
فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمام صفتها وان لا ينعدم عند عدمها
بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث بين خروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يجاب بتقرير هذا الكلام بان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية

كان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فساد ما اشار الحالة الموافقة كحالة المخالفة في الصحة والفساد
وهي في تمام النص اشتمال الاطلاق بطلان النوع الثالث وذلك لان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكمه امر لا يوجد
الا نادرا ولا يحتج بالنادر في احكام الشرع مع كونه لا يحصل اصلا فيما سوى ادلة الشرع بان يبني على ثبوت العلية على الوجود
بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فاما لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نسلم
تمام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا اما بالحدث في معنيا او وجوب الوضوء بشرط وجود
الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب الخلف البدل وهو التيمم لقوله او جاء احد منكم من الغائط او لمستم
النساء اطلاقه وجوب الاصل وهو الوضوء لان البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة
لما دلت في وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر
لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا
اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق
دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المقدر والحلال دلالة النص عليه اما النوم معنى انه مفهوم من النص او من قبيل الكناية
او التنبيه او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة المعنى وهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل وكانت قضية الترتيب
ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكس اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فالحاجة الى استعماله دال
على وجود النجاسة الحكمية المفتقر الى ازالتها بخلاف الحاجة الى استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح فيه بالحدث الثاني
انه في تركه التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل وضوء صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر الاطلاق
الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث
عملا بالحقيقة والامر على الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر الاطلاق وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين
فصرح بذكر الحدث ومن ابدع ما يتبع البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا يقال لا يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد
من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذا البحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر هو ضعفه لان سببه اداء الصلوة
لا الحدث قلت هو مبني على التقدير الا لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم يثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نسلم انتفاء
اغاص حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب ويصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان
صفة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام
النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه توضيح في الشرح كان الدوام انما زيادة لتحقيق المقصود يعني
لا نسلم انتفاء حكم هذا النص وهو حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع فصل
ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص عليه الى ما لا نص فيه

ومن يجوز لزيادات التعبير وسرعة الوصول والاطلاع على حكم الشارع فوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل
الغير المنصوص ثم محله ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او صفته الثاني اثبات الشرط او صفته الثالث اثبات الحكم او صفته
الرابع نفيه حكم مشروع معلوم بصفته للمحل كذا فيما نحن فيه التعليل والتعليل يختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات
الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال الحكم الشرعي ونسخه بالرأي ولا لاثبات
حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من هذه الاربعة وجملة في الفرع اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى
حكمه الى محل اخر مساو له لان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفيهما او اثبات حكم اخر مثل الوجوب والحرمة ونحوهما فصار الحاصل ان
التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل اتفاقا ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل
موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واصل في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل
ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي هل يجوز ان يجعل شيء اخر علة او شرطا لذلك قياسا
على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وان يجعل النية في الوضوء شرطا لصحته
قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهب الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلهذا
احتاجوا الى التقسيم في الاثبات الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انه يجوز ان يثبت بالتعليل اذا وجد له اصل في الشرع ويمتنع
ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اريد نفي علم
الحكم بالرأي والاجتهاد فكذلك ما يؤدي الحكم لان الموجب لا يختلف ولو اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط
فممنوع بل يتصور في الجميع ان اراد ان القياس ليس الا ضبطا بالحكم سوى فانه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما
يعرف به الحكم واحتج المجوزين مع كونه من اصول الثانية ومفهوم هذا الفصل مشهور فيما بين القوم
مسطور في كتبهم وقولنا الجنس [illegible] ورد الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب
لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد واجاب بانا لم نثبت شيئا من ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول
ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا
مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات
لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع
ومثاله الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا الاشكال على اثبات السبب
بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن الحاجب فذكر انه اصحابنا انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد النقض
بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نثبت ان السبب هو القتل العمد العدوان
سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا تعدد واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا اعتمادا على ما تقدم في الاول

الى بيان اثبات الموجب فيقول قولهم في الجنس بانفراده يحرم النسيئة ومنه اختلاف وقع في الموجب للحكم فلا يصح اثباته ولا نفيه
بالرأي اذ لا يجد اصلا يقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذكر انه يثبت بالنص و
الاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس وفضل ما حرمة الربوا احكما يستوي بشبهة الحقيقة لما ان
انه عم نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة ببعض حنطة باعتبار تساويهما في الكيل المتبايعين
ووجد في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا ولكن ليكون فضلا من جهة الوصف لكنه يثبت بصنع العبد
فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لا يمكن الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت لا بصنعه فجعل عفوا لتعذر
الاحتراز عنه ولما كان ان العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا واسقاطا فثبت
سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية
شيء لحكم شيئا على معنى صالح للتعليل في ذلك الحكم به بان تكون مؤثرا او ملائما وكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك
الحكم بلا اختلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته
بما هو من مسالك العلة فيكون العلة وامتن بتعديه باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة شرعا على انه يوجد فيه
معنى هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت
ان عليته ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلة الحكم لم يحكم بعلية شيء اخر يوجد فيه
معنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت ما يؤثر ذلك المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات
العلة بالقياس فيجوز عند من يجوز التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملائمة فصل في الاستحسان
وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأها عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من
الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون
بان من استحسن فقد شرع يريدون انه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث
لم ياخذ من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان
في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان تكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء
للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح
الثبوت فلا نزاع فيه بانه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلانه وقيل هو العدول
عنه عما يقتضيه القياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول لاطلاق اللفظ للدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى
منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويرد فيه التخصيص والنسخ

وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول
واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس
يكون عدولا اولى على سنن التحقيق لترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف والجواب انه انما يكون
بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلف العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان
ويميل اليه ولو كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا
حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا
او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير
تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين
واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس
في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع قوله
وذكروا في بيان الصحة بتعارض الاثر والضعف بتعارض الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق مقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس
والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد
بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم العجيب ليس في الرجحان
معناه تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح قوله فالاول يعني
سور سباع الطير كالبازي والعقاب ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالنمر والذئب لمخالطة اللعاب المتولد
من لحم نجس فان فساد الحقيقة لنجاسة سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر او الاستخباث
او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السباع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم
والشحم اثبتنا ما اثبت فيه فجعل حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم الاكل ونجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به
ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاستحسن فيها الا العكس
وهذا قياس ضعيف الاثر ودليل الصحة لقصور علة النجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي سورها
لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سورها
طاهرا كسور الآدمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لان سباع
الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة قوله والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا
وصحته خفيا انتسب على الصحة جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا وتقرير في توجيه ذلك
انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة

وهذا الرجل يسبق اليه الاوهام فيكون مع هذا الاثر الاستحسان ان لا يتادى به كالسجدة الصلوتية لا يتادى بالركوع
لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره وهذا معنى خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه
نظر اذ لا خفاء في ان عدم تادي المامور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديه به قياسا على جواز اقامة
اسم الشيء مقام اسم غيره والاولى ان يقال لما اشترك كل من الركوع والسجود في التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة
ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله وخر راكعا اي
سقط ساجدا وهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة
ولهذا لا يلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود منها التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا تشترط
الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب
الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب
الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لا ينبغي بجهة اولى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي فسميناه استحسانا وفيه اثر
ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة
في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما سقطت الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف
الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى
اركعوا واسجدوا قوله وبانضمام المعنى ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة بالصحة و
الفساد واما باعتبار الاول فاما ان يكونا قويين الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس
ففي الرابع يترجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية ينبغي عدم ترجح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول والثالث
متيقن لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس بضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا
انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ضعيف الاثر قياسا وما قوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني فاما ان يكون
كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى
سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض بين ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس
في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر و
الباطن يكون مرجوحا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس فالاول
من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني مطلقا لفساده ظاهرا او باطنا تبقى اربعة اوجه حاصلة من ضرب
اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول يعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن
والثاني بالعكس والثالث يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع يعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك

وسمي اتحاد العكس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم
بترجيح الاستحسان في الوجه الثاني من الاربعة وبترجيح العكس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر لتساوي التعارض
بين العكس والاستحسان يتعقبان في قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان مع الاتحاد في صحة الظاهر او بدونه وبعد اذ ما لم يعتبر
جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال وقف سوق الكلام ما لا خفى ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان العكس على تلك
تلك الصفة متغير بالقوة والصحة الباطنة اذ لا اساغ لان يتعارض بعكس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن
او الظاهر فقط لاستحسان كذلك بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكروا
هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضرورة فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ اما ثلاثي
او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اما اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف
والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا قوله والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى لانه قياس بل يقابل قياسا
جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان
الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من شأن القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لكونه معدولا به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف
المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع منكرا
فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع
فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه
اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين تكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى الوارث في البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت
البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف
القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ
وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه
غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي في قوله عم اذا
اختلف المتعاقدان وتحالفا وترادا فهو انما يدل على التقييد بقيام السلعة لان الرد انما يرد على المأخوذ فظاهر وان دل على العقد
فكذلك لان الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق
بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر
التصرفات الا انه في صورة التحالف وجوب اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه
اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في نفس واحد قوله والاستحسان

ليس من تخصيص العلة على ما توهم البعض من ان العكس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة
الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سبق من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام
الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحش الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم
يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم وهو مثل ترك الحكم القياس الاثر بدليل قوي هو كذلك ضمن قول الاثر فلا يكون من تخصيص
العلة في شيء قوله فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها
عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة
اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر هنا اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني
الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة
النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم
وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال قوله فهو منقوض بالتعليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن
الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من
مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الساتر بخلاف السبيلين فانه لا يتصور
ظهور القليل الا بالخروج قوله وهو المعنى الذي له صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى
المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى هو مؤثر في الحكم فان قولنا المسح تطهير حكمي غير معقول المعنى
ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهو ينبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتأكيد تطهير معقول
كالغسل فلا يتعدى الى المسح ويتعدى الى الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث
توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنة التثليث في كراهته ليكون حكما شرعيا فيبطل قول فاجاب في الاولين
بالمانع وهو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر البطلان وعدم قابلية المملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا
انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلاة اخرى بعد خروج الوقت يعني ذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس
بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب لكن المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته
من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر لمانع او لا محل الاسلام هذا التأليف على هذا الوجه اقتداء باصحاب
العموم ومال في شرح ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة قوله الظاهر ان حاصل هذا التقرير ان الحكم الموجب وجوب الضمان
والعلة هي الاتلاف في الاصل صورة المحقة والفرع صورة الجرح العابر في البعض وهو مال الباغي وظاهر انه لا حاجة لمنع تخلف
الحكم اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون بين الصورتين نظير الدفع بالحكم وانما الاتلاف لا يلزم وجوب الضمان
فصل الثاني وحاصل التقرير الثاني ان نظير الدفع الحكم هو عدم منافاة محل الاتلاف لان النقض على انه لا يسقط عصمة الجزء العابر

بابا حصل لابقاء زوج المنصور عليه كما في المخمصة والعلم حل الاتلاف فهو نقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف
مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة فرق تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء
الحكم في صورة النقض اي لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة
انتفت بالبغي وعدم بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمنع من وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب والمعترض المعنى
بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا فيه كذلك لانه لا يلزم عدم المنافاة في عدم
سقوط العصمة فصلاحه تاثيره فيه والجواب ان النقض انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة ثبوتين ويمكن في المسئلة الوضوء
والتعدد فانه ان الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا واستباح
الحدث في تلك الحالة من دون توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا هنا الرفع في السبيلين يكون حدثا ويكون عند الاستمرار عفوا كما
في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يتجه دفعه
الا بمنع احدهما ثم اعلم انه ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا ينقض
المنافيه به وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيمنع الاعراض بالنقض وح انما نرفع باحد الطرق المذكورة بعدم التعليل والا
فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد بعد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد
مانع لم يبطل التعليل اما قوله لا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثر وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض
المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحل الاخر واما قوله بان عدم المانع جزء للعلة او شرط لا يكون انتفاء الحكم في صورة
النقض بناء على انتفاء العلة باسرها جزءا او شرطا واليه ذهب فخر الاسلام وتبعه المحققون من اصحابنا القائلين بتخصيص العلة فعدم المانع
عندهم شرط التعليل الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر في العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند
الاكثرين الى وجود المانع وهذا النزاع مثل الجدول اي الفرق القائلين بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية وكما ان
التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين
وتقريره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى مواردها والنص المانع معارض للعلة في التخصيص في محل المانع عن ثبوت الحكم في
البعض الثاني ان العلل العقلية الجلية شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا معنى لتخصيص العلة
الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في نفس العلة ويحتمل ان يكون لمانع مع ثبوت الحكم والعلة فتردد بين الامرين فانه
يجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا مثل العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطلق
المحلول ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع ومن لم يسلم لكنهم لما اغفلوا تعدد الموانع اوردوا اقسام المانع
من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمعنى عبارتهم وعند
غيرهم موانع الحكم موجبات عدم الحكم لتشمل المانع من الحكم ومن العلة انعقادا وتماما والتحقق في اقسام المانع سواء كانت خمسة او المذكور في الشكل
اربعة.

لا ان كان يجب للحدث بمعنى منع الاجراء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والانفاد والاتمام للمانع من التمام وكل منهما في العلة
او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء ونماء ودواما ولا ابتداء في العلة بالدوام بل التمام كاف [illegible]
ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضاف اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع
مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وذلك
بان الحكم هو الجرح على وجه ينتهي الى النفس لعدم مقاومة المرض فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح
وكون المجروح صاحب الفراش فلا يمنع تحقق عدم المقاومة لانه ما دام صاحب فراش يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل
ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد تبين اذ ذلك افضاؤه الى النفس وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه لا يتميز
على التامل والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح
ولما كان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع
اي العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود
الملزوم بدون اللازم وهو مح وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك و
معنى تعديته الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فثبت في العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد وبنفي
اللفظ بالمجاز من دون استعماله في غير ما وضع له وينتفي اتصاف العلة به ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج
الثاني بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق
العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط العلة ان لا يعارضه
دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما
يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فعلى ما يلزم
من وجوده وجود الحكم بل تخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا للنقض دليلا [illegible] في بطلان تخصيص
العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الخ وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض
منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من ترك التفصيل ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما
يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شرط الا فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها
او شرطها ومنها ما يطرد ويقول غلبة الظن فيهما يكفي في العلة بسواء اسلامة الحكم ام لا ولا نم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا
بل بشرايط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتفسير كما في قولهم العمل بالعموم
واجب في المراد عند عدم المخصص ثم عدم العلة العلم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون علته الخمار لم يبق
مطلقا فلم يكن علة فاذا دار المطلوب بينهما لا يعامل المعتوه بالشرط نحو لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا

الذي لا يوجد الا في الجنسان فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف يوصف به ككون العلة او الشرط
ليفيا فيستغرق الكل باسعا جزئه او شرطه كالخارج النجس مع عدم الحرج علة لانتقاض الوضوء فينقض وجوده الحرج لا يكون علة في
المستحاضة قوله ومنه العدم في العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستحاضة فيعترض بانه قد
ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يستقيم قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار
الوصف في النقيض وتعقيبه قوله ومنه العدم في العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم فلا يوجد العلة وهذا لا يقدح
في العلة لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس
والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يستغني لذلك بكل منها فيحتاج اليه من حيث انه علة ويستغني عنه
من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا احصل
منه البول والغائط والرعاف دفعة فكل حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل
وصفا له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول
عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في
موقف الانكار فاذا ادعى علية الشيء الآخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل
فالمعارض ح لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث الا انه نافع
في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعدما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه
سواء وجد الفارق او لم يوجد لكن غايته الامر ان المعترض يثبت في الاصل علة وصفا لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية
الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا
يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المركب مع عدم المانع قوله لكن لا يجب اي
القصاص لمانع آخر لان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فان اجاب الشارع العمد بان يكون الوارث
مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون عاملا له لانه يبطل به المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند تعذره
فالحاصل ان فيه العكس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو منتقض من هنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية
المال عن القصاص في الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له قوله ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه و
السند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان العكس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق
شرايط القياس التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير ونحو
كان للمعترض ان يمنع كلا منها فكما بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة وكونها
ولا نسلم وجودها في الاصل او الفرع او لا نسلم تحقق شرايط التعليل او تحقق اوصاف العلة وافضل وجوه الممانعة في نفس الحجة فنفس القياس
الحاق فرع باصل

بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لابد في الجامع من ظن العلية والا ادى الى التمسك بكل
طرد فيؤدي الى اللعب فينسد باب القياس ضابطا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مايع فيرفع الخبث كالماء فلهذا اصطلح الكل
وبيان الممانعة في نفس الحجة الى البيانية بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم والاحتمال
لان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره ولئن كان صالحا للتعليل بل يكون العلة غيره كما اذا قيل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
فيقال لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة
الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة من اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية
وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول الشغب والغبار ويكثر الجواب
والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة
بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بعض اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة
الحكم غيره او يكون معتبرا مع الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل
المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا لانه قد بوره النص وفساد الوضع على العلل المؤثرة
بالممانعة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض تنبيه على ان جميع الاعتراضات لما كانت
المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله و
يكون بمنع مقدمة ليصح للاثبات وبالمانعة عن المعارض ليتعذر شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما
فمن شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في
المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فلا يكون من التسلسل لا يتعلق بخصوص الاعتراض في النقض وفساد الوضع من قبيل المنع
والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في
المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او
بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف
الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا فيه المعنى نفي
تمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث هو بل على منع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل
ظاهرا لم يكن غصبا لمنصب السائل فقد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب
الظاهر والفساد في الدليل او في المدلول واما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة
مع ذكر السند او بدونه وتسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء
من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليله على اثباتها وهو المعارضة

في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما التي تكون فيها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة تعدد كل
من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حاليهما واضطراب مقاليهما لكل منهما
دالكا وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما التي تكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل
على خلافه وهو المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء
من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة
والمعارضة في الحكم اما التي تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث
اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة
تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا
فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة للزوم نفي الخصم وابطاله بالاستلزام نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء
اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض
ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما التي تكون بدليل آخر فهي المعارضة الخالصة و
اثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا
والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون
لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة او متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردودة وامثلتها مذكورة في الكتاب
فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه
قلت بالنظر الى ظهور التاثير لا اثر له ربما يرد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بالنظر
في نفس الامر وتمام المعارضة على النقيض ولا قائل بذلك وهكذا الحكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير كما لا
له قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة في معنى تفسيرا وتغيير الا تبديلا وتغييرا ينكشف قلبا وهو مأخوذ من قلب الشيء
ظهرا لبطن كقلب الجراب وليس بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو مأخوذ من قلب
الشيء بجعل اعلاه اسفله وانه على طريقة الاول وقيل ادار الشيء آخره واخره الى اوله ونظير العكس ما اذا قال الشافعي صلوة النفل عبادة
لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيه النذر
والشروع كما في الوضوء وذلك اما لشمول العدم او لشمول الوجود والاول باطل لانه يجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب
بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلاة النفل
بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب
المضي فيها عند الفساد ويلزمه بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي فيها بالفساد لا تجب بالشروع وهذا منقوض بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع

قوله فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما هو في الوضوء لما ذكر فخر
الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه
الوفاء بقوله اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاداء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله
تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب النفل بهما واللازم باطل
لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التوجيه غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا انه نوعا الى نوع
من معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنه ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم
الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والاول يعني ان القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض
بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بالاثبات بعينه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني
ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفس دعوى المعلل الثالث
ان من شرط العكس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع في مسئلة العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل
اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر والشروع وفي الفرع اعني صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود
اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا توضيح هذا الكلام المعروف فيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب
وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما
ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلب الشيء جعل اعلاه اسفله وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك
بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا
الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سنن الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي
بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني لما لم يلتزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما
بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال في عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي
فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها
دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب حقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل
واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فتحته انواع اثنان في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل احد الانواع الخمسة المعارضة بزيادة هي
تغيير للاول وتقرير كما في المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيعارض ركن فلا يسن تثليثه بعد الكمال كالغسل وهذا احد وجهي القلب
فلو رد هذا في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير تكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه
فلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو ان مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد
الانواع الخمسة القسم الثاني من العكس قوله وهذا اول الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل

وكقولنا في صغيرة يبني مثال المعارضة التي للحقه التي تثبت بعض حكم المعلل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية تزويج
الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغير محارم الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لا اب لها بعلة الصغر فيقول المعترض
صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمرأة فانه لا ولاية للاخ بها فان الصغر لقصور الشفقة فالعلة في قصور الشفقة لا الصغر
بما يتم من ظاهر العيان و الا لم يكن معارضة خالصة بل قلنا ان المعلل اثبت مطلق الولاية فالمعارض ان نفيا بل نفى ولاية
الاخ فوقع في بعض الحكم تغيير بالتقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد ونفي
ولايته يستلزم نفي ولاية الغير ونحو وبهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضة وجه صحة قوله ومنوال كهذا الاول ضاف قبل الشكل
صحيح اولى بالاعتبار لكن اكما حاقر انه فساد التواتر لان صحة التواتر يوجب صحة النسب والعاكس شبهة وضعفه لنفي اولى بالاكثار
من شبهة وربما يقال بل في المحصور ضعفه النسب للنفي الولد من جانبه قوله ومن ثلث ايضا قلب الاثبات بجعل علة اسفل لان العلة
اصل وسواء والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليله
على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة منع السند على ما هو في عبارة المص نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته
لان معلول الشيء لا يكون معلولا له علة له وما يعارض انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل اخر ولزم
منه بطلان حكم المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى قوله والمخلص لا يرد به المخلص الجواب
عن هذا القلب و دفعه بان الافراغ في وصف ذلك بان له يورد الحكم بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت
احدهما على ثبوت الاخر ولا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار
لانا نجد ونفذ الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما
لثبوت الاخر ليصح الاستدلال كما في الندر والشروع وكالولاية في النفس المال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين
والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فلا نوق
لا بفراجب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان من قد تحقق الحاجة الى التصرف
في المال في الحال لشراية كلمة الصدقة بخلاف النفس فانه يتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس
لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا قوله فان كانت فاسدة لا يعمل بها سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية
وذلك كقولنا الحديد بالحديد موزون معامل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل
الثمنية دون الوزن ويعمل بها الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف اخر احتمل ان يكون
كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال هذا وان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كان
متعديا لم يكن على المعترض اثبات ان ما سلكه و بهذا اندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه
يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ لم يكن جزء علة وهذا المانع من عرض المعترض الى الفرع في علية وصف المعلل لا الى الكلام

فيما اذا اثبت علية الوصف فظهر تاثيره لا ما نحن فيه لكن لا قطعا بل ظنا وح يجوز ان يكون بيان علية وصف في موجب الزوال
الظن بعلية وصف المعلل استقلالا اولى ولئن تعدى بان التي الكاه والذي ادعى المعترض عليته الى فرع يختلف فيه كما اذا علل الجص
مكيل فوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة
بالحفنتين و بان الربوا فيها مختلف فيه فمثل هذا يعمل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد
الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لادى ترادف في النوع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا كله
اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علة وصف المعترض ايضا فوله بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا
هو الكيل في الوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة يتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه
ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا اثبت علية وصف المعلل وتاثيره فانما في ثبوت علية وصف المعترض
ليس اولى من العكس بل الاولى ثبوت علية كل منهما يستلزم بطلانه اصلا علية الاخر بناء على ان العلة واحد لا يجزيك لا يصح الحكم
احدهما ما لم يترجح دليل الاراده ببطلان علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند التعدي فلا
يبطل من المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الاخر نظرا الى انهما لجواز استقلال العلتين والى ما وقع
الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لعدم لا الصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير
صحة احدهما في فساد الاخر لا ينافي فساد احدهما عن صحة الاخر لا اعتبار كل منهما بحمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا
لا قطعا لانا نقول لا يعني بعد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية
بدون الترجيح قوله فصل في الاعتراضات التي ترد على العلل القياسات التي لا يظهر تاثيرها علما بل يكون فيها مجرد دوران الحكم مع
العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة
والطردية وليس المقصود ايراد التفصيل اختصاص كل من التفصيل بنوع من العلل فان الكلام جميع في اشتراكها في الممانعة
والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واشهر نعم كلام المص يوهم اختصاص القول
بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل على العلة المؤثرة ولزمت فيه بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب
الدليل في غير محل النزاع وهذا انما لا اختصاص له بالطردية كيف وقد اوردوه على مسئلة تثليث المسح قوله وسوال القول بالموجب
العلة التزام السائل بل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما
لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه
مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بعبارة المعلل كما اذا قال العبد بالنفس فيقدر بما يتقدر به المال في اسباب القصاص
كالعبد بالحر فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس مراده كما في
فيما اجاب الثاني محل التعرض تثليث مسئلة تثليث المسح ونعت اليسر فان المعلل يريد بالتثليث مرات و بالتعيين تعيينا قصدا في جهة الصيام والسائل بحمل التثليث في اصابة المحل

على جعله تلك الاقسام النوعي والتعيين الى من لم يكن بتعدد العام او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بارادته لم يكن القول
بالموجب بتعيين المانع وكذا لو علم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد
اباحة ونحوه وبين وجوب الضمان كالغصب فيقال نعم الا انه لا ينافي الحد بمنزلة الابراء واسقاط الضمان الثالث لو سكت المعلل
عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل ان يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يجعل المقدمة
المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة
في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في لا سقاط
فيبقى داخلا في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لنقض منها ثم لا يخفى ان هذه المسائل من قبيل العكس فصار الذي يكون العلة طردا ؛
وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص العكس بل تعم الاقسام فان قلت كيف يكون هذا من قبيل القول بالموجب والمعلل انما يلزم
عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل انه يلزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزم المعلل تعليله من حيث انه
معلل وهو هنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المعلل لو اورد مكان مسئلة
تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها لكفى تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب ط فالاستيعاب تثليث وزيادة لان
التثليث المثلث في الاستيعاب هو تلك الاعمال التي فرض محل الوضوء بالوجه والكثير لان فيه بالفرض في الربع واتحاد المجالس
يفوت التثليث في فوت التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة
كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الرأس
بغير تعيين موضع دون موضع وهو ما يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب ط على ان
التكرار ربما يعد غسلا زيادة توضيح وخصوص لكن المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس اعتراض في على هذا العكس لانه
لا يناسب المقام الثاني المانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل والفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية
الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما يكون لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من
غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس
امكان الحكم في الفرع واما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الا ستنجا
ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال في كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد
الزنا فيقال الاكل لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار عمدا وهو يكفي جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة
الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما
قال الشارح هذا منع نسبة الحكم الى الوصف يعني ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين
بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اريد المجازفة مطلقا او في القدر او في الذات تحت الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الصبرة

بالصبرة جائز وكذا بيع التفاحة بالتفاحتين ليكون عدم ضبط احدهما الكيل وان اريد المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع
اي بيع التفاحة بالتفاحتين فانه لا يدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع والمثال الاول منع في الكل في
على اصل الشافعي رحمه ولذا اعرضنا عنه الى ان قال حنطة غير متساوية بالمساواة فلا نسلم ثبوتها في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة
فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحنطة من غير اعتبار التساوي وعدمه اجيب
بان شرط القياس تماثل الحكمين في الثابت في الاصل هو عين الحرمة المطلقة اي المنتهية بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع
ح الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فان اذ
الشي لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام
نوع تغيير وبعبارة اخرى تغير كما في الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فيعترض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما
طهارتان حكميتان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يتدارك الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه
المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها بما يمكن بوجوه كثيرة سوى تغيير الكلام على ما سبق ح ولا يقال النكاح عطف على قوله
لا يجاب التزوج وعدم الغير الى التطوع حين سلم بعد ما ارتد احدهما لظهور ان الشافعي رح لا يقول بان علة بقاء النكاح هي
الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يبطل النكاح مثل انقضاء العدة وعدم كون الشي قاطعا للشي لا يستلزم كونه علة لبقائه
وحين صرح في الشرح بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسر بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وان عبر بانه له
تعليق له فلا فساد في الوضع ثم لو جعل النكاح مبنيا على العصمة والردة قاطعة لا يكون منافيا للنكاح ولا بقاء للشي مع المنافي
لكان استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بخصوص المقام اذ ليس هنا بيان ان الخصم قد رتب
على العلة نقيض ما يقتضيه ولهذا اسلم الحج بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة
لان مطلق النية في العبادات التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق
المطلق للفرض دل على الحاق نية النفل للفرض وليس هذا من فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه
بل بمعنى انه فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد ثم ذكر بعضهم ان فساد
الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم
الذي ربط به كما يذكر وصف مشعرا بالتغليظ في مقام التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول
حوله المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وكذا البضع كالنكاح يتعلق به بقاء النوع والانسب ان خطر المطعوم يقتضي
الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة
اليهما اكثر فمن ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير
حوله الوضوء والتيمم طهارتان فتعين الشافعي اشتراط النية في الوضوء لان الوضوء والتيمم طهارتان فكيف افترقا ولما لم يكونا متجانسين

ثم اراد ان يثبت الافتراق في وجوب اشتراط النية صرح به المصنف بقوله فنقول نفس تطهير البدن او الثوب عن النجاسة
الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التقصي عن المنافاة من بيان ان المراد انما تطهير حكمي ان يتعدى غير المعقول الذي هو
التطهير لازالة النجاسة وليس على (اعضاء) المتوضئ نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما علمنا امرا تعبديا غير انا نتابعه
بانها لصحة الصلوة بعد عدم العذر وحكم بان الوضوء بدونه فيشترط النية تحصيلا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما
في ازالة النجس بالماء سواء كان نوى او لم ينو فيسقط الفرض لان الكلام ثم ان نفس التطهير ان دفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول
ممنوع لكون الماء مطهرا بالطبع كما انه مزيل وقد جعله آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو
بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية ولئن سلم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة
حكمية حكم بها الشارع في صحة جواز الصلوة بمعنى انها مانعة كالنجاسة الحقيقية فلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في دفعها وازالتها
بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة ان عبادة لما فيه
من تعظيم الرب باشتغال الاعضاء ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة مفتقرة
الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص ومقصدا للتقرب اليه وتمييزا للعبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد
ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض
فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة
بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الخبث يجعل العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو
فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الاتيان من غير قصد منه وايضا قوله اذا اردت الوضوء على الامر فيما هو [illegible]
تام سبب فيكون معنى الاية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤوا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به
لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل
بالمامور وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط
شيخ الاسلام [illegible] الاسرار لكن ذكر ان مشايخنا يطعنون لان المامور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المامور به
عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي
الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد
الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارات [illegible] بالطين والتعليل بالكثرة [illegible] الحرج فلعل
عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثاني ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث
وانا [illegible] الطهارة المذكورة في النص لكونه مطهرا طبعا ورفع النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية
وضوء الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج الثالث [illegible] لان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد الاستغناء فالوضوء الى النية لان الوضوء

عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس وهذا هو المراد لا بعض الاعضاء الاربعة على طريق التغليب وهذا امر معقول
لان الموصوف بالنجاسة الحكمية عند الحدث جميع البدن بحكم الشرع فاذا لزم والتطهير انما يغسل بعض الاعضاء التي هي محل الحدث
خصوصا الذي هو غير خارج عنه النجاسة الحقيقية المرئية ومسح النجاسة الحكمية معقولية بحيث لا تحصل بدون النية كالتيمم
بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط بعض الاعضاء التي يتعذر تكرر ويكثر وقوعه
والاكتفاء بالاعضاء التي هي اصول الاعضاء ويعبر بانها طولا وعرضا ومجموعها اصولا واطرافا يجمع الحواس ومظان الا
مع انها مظنة الاصابة النجاسة ومثبتة لسهولة الغسل امر معقول الشأن منقح للاذهان فينبغي ان يتعدى [illegible] المعتاد
مما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلذا لم يكتف بالبعض واعلم
حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلام فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين
ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الحدث غير
معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجس في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه
يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس سببا للحدث الذي هو شرط القياس ان يكون حكم الاصل
معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في دفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث
اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين وهو دفع المنافاة فنقول مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة
عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس البدن او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد
صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن بخروج النجس من السبيلين يعقل ان منشأ هذا الحكم انما
هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض فلا منافاة بين عدم استقلال العقل بدركه وبين ادراكه اياه
بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكال فالوجه في الاول ان الشرط في الاصل هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على
الوصف اعم من ان يستقل به او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين
وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر حكمي لا
باعتبار انها مطهرة للمحل الا من نجاسة عينية فلا يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحدث النجاسة الحكمية الحقيقية لكن النص
الذي جعل الماء مطهرا للحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء نجاسة فتزال ولذلك ازالة معقولة ولا العقل يقتضي تعدية الى سائر
المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات لحصول التطهير والازالة بها ولا يخفى ان هذا ينافي
ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يجز [illegible] معقول في الخبث والحدث الا ان العلة
في الخبث من القلع الموجود في الماء وغيره وفي الحدث هي التطهير الا [illegible] ولا يوجد في غير الماء لا التطهير هو الحكم لا
العلة فتطهير الحدث ليس معقول المعنى [illegible]

فعالر

من يوجد في سائر المبايعات اي لا اعانة لو لم يوجد فيها يلزم التسلسل بالعلة القاصرة ثم فيه نظر اما اولا فلان ما ذكر من وجه
التوسل بعد حيز القبض فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في موقف الجواب عن سؤال الذي اورد تطهير حكم لا يعقل معناه
فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما نيط بالنص الزوال لا يعقل وهو محل الغسل فوق الطهارة
الا الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعمول في باب الوضوء وهو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول
الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ انما تغير بالنص ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمعقود
واحد ولا اصالة في ان المعتبر في العكس هو المعقول فيه فيجب ان يدرك العقل مع الحكم المنصوص عليه وانه لا مدخل في هذا المقام لذكر استقلال
العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان معان الحدث هل خروج النجس مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين
معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتبدل فروع بتبدل الاصل ومعداه ان يكون ايضا في اعضاء الوضوء
بالنجاسة غير معقول على ما ذكر فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول هنا هو مجرد تأثير خروج
النجاسة في زوال الطهارة لا ما بينهما من المسافة لا سراية النجاسة الى العضو على ما ذهب اليه البعض من ان الاعضاء وجميع البدن بالنجاسة
معقول لما في ان العقل اذا اثبت في ذات كان المتنجس جميع الذات كما في السبع والبعير وامام بنجس لكان ملاقات الجنب او المحدث
لمكان العرق والحاجة بل السراية الى جميع البدن بني على حكم الشارع بذلك غير ان يعقل معناه ولهذا نيط بالنجاسة الحسية فجميع
البدن قبل بحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان هنا حكمين احدهما
زوال الطهارة لخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول
دون الثاني حاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين في الحاق سائر المايعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكال وانما كان يرد عليه الاشكال
بزوال الحدث الثابت لخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان
غير معقول الا انه يعديه انما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو زوال الحدث لخروج النجس وهذا جائز كما في ثبوت الجيد مع الرديء في باب الربوا
بتعدية ضمن الحكم المعقول الذي هو جريان الربوا عند المعاصر وابا جنسه عند التساوي والتحقيق في ان شرط العكس تماثل الحكمين وفي ترتب
لخروج النجس من السبيلين حدثا يزول بغسل الاعضاء الاربعة وهذا ثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك لحصول التماثل ثم ورد هذا
الاشكال على المصنف ان ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان طهارته بغسل الاعضاء الاربعة معقول
لا يعار المراد بعدم المعقول ان العقل لا يستقل بدركه وهذا الابناء في جواز العكس لا انما هو في انه لا ينطبق الجواب عنه على لون الخصم لان المعتبر
في الاصالة لا الثبت او الاستنباط ثم انما هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك
لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء
مما يستقل العقل بادراكه ولا صحة في فساده ولو وهذا الفصل فصل في العلل الطردية فروع كلها مذكورة في اصول فخر الاسلام
لم يذكر المصنف مخافة التطويل الرواية على المقصود لا الغايين فان مقصود الكتاب يحصل بدون فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال

او مثالين فصل في اسعار التعاكس وما يتصل به من كلام الكفر والكلام المتصل الباطل كان غير علة او حكم فهو حشو في التعاكس خارج
عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والاسعار في العلة فقط اما الذي يكون لاثبات علة الحكم
او لاثبات حكم او لان لا لاثبات حكم اخر ولكان الاسعار في العلة والحكم جميعا والاسعار في الحكم فقط ولكان الحكم له يحتاج
حكم التعاكس فهو حشو في التعاكس خارج عن المقصود ولكان الحكم يحتاج اليه حكم التعاكس فلا بد في ان يكون اثباته بعلة التعاكس والا كان
اسعالا في العلة والحكم جميعا والاسعار في العلة والحكم جميعا لان يكون في حكم يحتاج اليه حكم التعاكس والا لكان حشوا في التعاكس
فصارت اقسام الاسعالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الاسعار الى علة لاثبات علة العكس الثاني الاسعار الى علة الاثبات
حكم العكس الثالث الاسعار الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم العكس الرابع الاسعار الى حكم يحتاج اليه حكم العكس
بان يثبت بعلة العكس وهذا انقطاع في عرف النظار اشار الى ان ذكر في مصطلحات اهل المناظرة وكدابهم في البحث كيلا
يطول الكلام بالاسعار من دليل الى دليل والا فالاسعار من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الاسعار من بينة الى بينة
لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الاسعار
لطال المناظرة باسعار المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب والقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الاسعار
لان المقصود ظهور الحق بان دليل كان وليس في وسع المعلل الاسعار من دليل الى اخر لا الى ما لا نهاية له لو انسعار في معرض الاستدلال
الى ما لا يثبت المطلوب لا ظهور الحق فهو يكون انقطاعا ولو واما قصة الخليل فجواب عن تمسك الفريق الاول وتوجيهه ان
كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل واسعاله الى دليل اخر واما اذا صح دليله ولكن قدح المعترض باسعاله
انه اشتبه على تلبيس فيجب عليه نفي التلبيس ببعض السامعين فلا نزاع في جواز الاسعار كما في قصة الخليل عم فان معارضة اللعين كانت
باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوة ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عم اسعال الى دليل
اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة عقب اضاءة ومع ذلك لم يجعل اسعاله خلوا عن توكيد لله ولو توضيح وتبكيت
للخصم وتوضيحه انه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم للاضاءة بها والظلام بدونها فان كنت
تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب وسلم فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليعرف دفعها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسك
الفاسدة لان التمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم بحياة امر كان في
الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رح في كل شيء الا في كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده ثم الحق بدليل شرعي
ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان مع ان قيام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجوب في
كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم حيث انه معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم يستند الى عدم دليله والاصل في العدم
الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض ان فوائد الخلاف تظهر في الحق وجوده او عدمه في زمان ولم يتحقق ما ينافي بزيله فان قوم ظن بقاؤه ام فرد ذلك

ولهذا ابوا ارسال النعلكة الى اهليهم وبلادهم كما كانوا ابنا فنونهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من كمال الخلافة
والوصف والربعة والاشرف استمرو ادعوى الفرق في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن
حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى الى زمان نبينا عم وبقاء
شرع ابراهيم ونبينا الى الان الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا
ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول باتا لا نم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرايع بل يجوز
ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل اخر وهو في شريعة عيسى عم تواتر نقلا وهو الخ فتوجيه عن العمل بها الى زمن
نبينا عم وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عم واما الدليل على
بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا لا نسلم بل الدليل ان النص يدل على شريعة مؤبدة قطعا الى زمان
نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم الناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع ٤
المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض
كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي ونحو ذلك وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال
مع ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمانع على ما هو قضية الاستصحاب وبهذا يعلم ان الاستصحاب
حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الخصم واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل
الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فرق بين البقاء والثبوت لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون
الشيء موجبا للحدوث فقط دون استمرار فاعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع
ودعوى الفرق والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي ان موجب الحكم يدل
على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا
يظهر ان قوله وكلامنا فيما اذا لم يدل دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام
في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح
عندنا لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون صحيحا
بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي اثبات براءة ذمة المدعى عليه ومنها التعليل بالنفي كما لا يعلل لا يثبت النكاح بشهادة النسا
مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود وكما لا يعلل الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية
لا يوجب الحكم بعدم الثبوت لثبات النكاح مع الرجال وكذا عدم البعضية الموجبة لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما
بعلة اخرى الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب
اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا فائدة في التعليل بالنفي الا ان يرجع الى النزاع في الاستصحاب

في بعد في هذا الفصل بل هو من كلمة بمنزلة الاقيسة الراجحة وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة
واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين الحكمين تلازم
او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء
الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة بدليل

باب المعارضة

والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح ذكر عقيب مباحث الادلة
مباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاؤه في محل واحد
في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها
وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات ات
كالنص في العكس اذ لا تعارض بينهما والقائلين بعدم التعارض ابدا نقول احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا
على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لما مر من حل المنكوحة وحرمة امها وكذلك قبل الحيض وعنده والا
فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا يتم بدونه تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل
والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يقع الغلط باعتبار المحل والزمان ثم التعارض
لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين
وفي قوله فان تساويا فيما تقدم اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح لما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم فيه هو التوقف
وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما والتحكم لانه لا يلزم من ذلك عدم شيء من الدليل
والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان
اي القوة التي لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون
تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون ترجيحا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه
اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا فيقول رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت
كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل
تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا
لان المماثلة تقوم به اصلا وليس زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا معلوم للعرف حتى ان المنزل
براءة بل يدعي زيادة رجحانا فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمن ادرج له عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف
كزيادة الجودة لا تفرد بالقصد بالوزن عادة للزوم الربوا فيما الزيون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع
فظهر ان جعله من الجودة اولى من جعله في حكم الهبة على ما ذهب اليه البعض لانه انما يتحقق بين التبعية والعدم بالاقوى حتى اذا دل دليل على ثبوت شيء

والاكثر على انتفائه فاما الذي يتساوى في القوة اولا وفيما الحالتين يكون زيادة احدهما على الآخر بمنزلة التابع اولا ففي الصورة
الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض
المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة
الاولى ففيه تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آيتين وايتين او لا كالتعارض بين آية وايتين
او سنة وسنتين او عكس وكذلك فان ذلك انما في قبيل التساوي اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد
بالدليلين فحكمها انه اذا كان التعارض بين دليلين يعمل بهما وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليتين او فعليتين او
مختلفتين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يعلم المتأخر فانه يحمل على انه الواحد المتأخر
عن الكتاب او السنة المشهورة فيطلب عن تعارض التأويل بل المتقدم راجح دالة فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلف من الحكم
او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه
والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور
فيهما التقدم والتأخر وانه لا يتبع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه
لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحري كما في القياسين على ما ذكره فخر الاسلام في
شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين
القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين ما روي فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا تعارضا وصرنا الى قول النبي عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض
السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه صلاها
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات في مشايخنا الحنفية وانهم صرحوا بانه لا عبرة
بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة
او الحديث الواحد بل يتعارض الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على
الآيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على الحديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار
سقوط الآية بالسنة او سقوط السنة بالقياس فاذا جاز سقوط الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله وان كان باعتبار
تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة
عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الاضعف لا يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او
يقال العمل يبقى متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر الى هذا يشير كلام الامام السرخسي
ولانه انما يتحقق التعارض ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض التعقيب يتوقف على اتحاد زمان ورودهما وانما النظر الى ما علمنا ما سبق لنا بعض الاوهام الواهمة

من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالنقيضين وان المراد زمان التكلم نسبة النقيضين حتى لو قيل في زمان واحد زيد
قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم في وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا
ولو قيل زيد قائم في وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان
بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا يمكن ان الدليلين المتوافقين
لا يتصوران من الشارع الا كذلك قوله ويصير سؤر الحمار مشكلا في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما وابن
عباس رضي الله عنهما وتعارض الاخبار كما روى جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس
ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس وان اوثر
الطهارة قياسا على الوقت في ظاهر الرواية او النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايات وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في
حرمة لحم الحمار روايات فوقع الاشتباه في اللحم فيورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان دليل الاباحة
لا يساوي ادلة الحرمة في القوة حتى لا حرمة مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضب بحيث يحكم بنجاسة
سؤره وقد يقال انه لا خلاف ومع المعنى الشك في الطهورية اعانته اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالوضوء الى الآخر
على التقدير بين سؤله لحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه لو كان ظاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء
ولا حدث المتوضئ ولا يعلم بحكم بسلب الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اسرارا
لامر الدليلين بالكلية لانه قدر الامور واذا لم يكن بد من الخروج عن الاصل فرون انشاء ثم بسلب الطهورية في الماء والحدث
في المتوضئ اقرب بالاول والزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار امر الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم بسلب الطهورية والحدث
ذكرنا في تعارض الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها اشد كلام المص حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة و
النجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فطهرا ان ليس معنى
الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا
حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاصل وهو الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل
بطهارته واخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يجعل كما في العرق والبلول اذ
الحمار يربط في الدور والا فيه فيشرب في الاواني الذي يحتاج توضأ المضايق فيكون العرق فيها اشد فالحمار لم يبلغ في العرق
حد الهرة حتى يحكم بطهارة سوره ولا في عدم العرق حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امر مشكلا وهذا اوضح في الحكم بالنجاسة
لانه ح لا يفضي الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا وهو اما بين آيتين لو قرئت بعض في آية واحدة كقوله في الجر
والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم فان الاول يقتضي مسح الرجل والثاني يقتضي غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر مجرور
على الجوار وان كان عطفا على المغسول نحو قوله ... بحر قولهم جحر ضب خرب ... وقوله ... وغيرها بعدي سوا في الماء
والتطهر

فان التطهر معطوف على سواغ والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس
فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب ورد بان النصب محمول على العطف على المحل بمعنى ابن التراب كما في قوله يوشين
في نجد ونحورا انما يراعى على ما هو اقتضاء المحققين من النحاة وسواء [illegible] مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع
الفصل بالاجنبي والوجه ان في التراب معطوف على مجاز وسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين
اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وقال ابن الحاجب يريد الاسراف المنهي
عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد وكانه قيل واغسلوا
ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المعبر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ
وامسحوا انما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي عليه السلام واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل سعي وزيادة
اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التنظيف وذلك في الغسل ومسح الراس خلفه تخفيفا في الاثار
الغسل تحجي بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين في المخلص [illegible] فذا تعين في التعارض اتحاد
والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن ترجيح احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يوزع الحكم
اما الاول المخلص من قبل الحكم فبما وجهت احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر
كقسمة المدعى بين المدعيين لحجتيهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يواخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى يوجب المواخذة على اليمين
الغموس لانه كسب القلب الى القصد والثانية توجب عدم المواخذة عليها لانها من اللغو سوما لا يكون له حكم وقال ابن [illegible] بين اليمين المنعقدة
تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يغاير المواخذة التي يوجبها الآية الاولى على الغموس هي المواخذة في الآخرة
والتي نفتها الثانية هي المواخذة في الدنيا الا لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله
فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المواخذتان اندفع التعارض عند الشافعي يحمل العقد على كسب القلب من عزم على كذا
عزمت عليه فيشمل الغموس وبجمع الآيتين واحدا وينوب الكفارة عن القول واجبارا على المعقودة والغموس وذلك لان كسب
القلب مفسر العقد فيحمل المفسر عليه لا يدفع التعارض وذلك بوجوب الاول لانه عرف الجمع من غير فرق ولان العقد
ربط الشيء بالشيء فلذلك جعله في العقد المصطلح بين النحاة لما فيه من ربط احد الكلمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى
به مجازا ونبه ان اللغو لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فتوقع الآية مجازا لا محالة على ان عقد القلب والعتاد
بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الا ان اقتران الكسب بالمواخذة
يدل على ان المراد بالمواخذة الاخروية اذ لا تعلق بالقصد وعدمه في المواخذة الدنيوية ولا يمنع ذلك في صنوف انه يمنع كلتيهما الحنث
الدائر بين الحاضر والعقو والثالث ان الآية محمول على السعد بتكرار للآية السابقة الا انه لان الاتفاق في الايمان ولا بان سوق الآية الثانية لبيان الكفارة

فلا تكرار وذكر المص في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآية يتبين هو الخالي عن القصد وبالمواخذة المواخذة في الآخرة
والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المواخذة على الغموس والثانية
لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض لها اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله حيث قال نفي المواخذة
عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد بها الاثم ونفي المواخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة
وفسر المواخذة هنا بالكفارة فدل على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخذة
اصلا الا ان المص حمل المواخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان ايراد المواخذة انما هي كالآخرة فان قيل قوله فكفارته
تفسير للمواخذة والمواخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمحمول على الآخرة انما هو المواخذة التي هي العقاب في دار الآخرة
اجيب بالمنع بل هو ترتب على طريق دفع المواخذة في الآخرة اي اذا حصل لكم الاثم بالحنث المنعقد فوجه دفعه وستره اطعام
عشرة مساكين الخ واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قوله لا يواخذكم الله باللغو ولكن يواخذكم بكذا ان يكون الكلام مقابلا
للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو وذلك فعدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية
خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمه في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المواخذة على الدنيوية
والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اشتراك في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند الغاية بين بعموم المنعقد
يكون المعنى لا يواخذكم بنفاق المواخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يواخذكم بها او باحديهما في المكسوبة والمعقودة
عند الحنث فالتخفيف الا في قراءة تطهرن بتخفيف الطاء والاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او
لم يحصل وظاهره من العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن فوله بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان
يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انتهى بالطهر فيبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فيعتبر عدم دفع الآية الحر
بالحجاب اياه لجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف صيغة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فانه يؤمن بانعدام التراكيب
يطهرن الى الاغتسال يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على قراءة التخفيف فمجاز باطلاق
الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض
ويكون جوابه ولا تقربوا من الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان تغتسل قد جاء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله
فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على ما دون العشرة لا يجوز ما لم يوجد الاغتسال وقيل معناه توضأن الا
من املا للصلوة وفي تنزيل التأويل لان الآية محمول على ما دون العشرة حرما للخطاب لما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون
العشرة انما يكون بالاغتسال وقوله حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يحمل ان في الكل عدولا عن الظاهر وما
ذكره الشافعي ليس ابعد وقد ذكر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله هو خلق لكم ما في الارض
جميعا قلنا الخطاب فيه نقدم منه النص المودي فرغ الخمر والميسر [illegible] بقوله فاذا الخمر [illegible] ناسخا للاباحة الاصلية

ان تقدروه ان لم كان قدروه او عما تقدرون لم تقدروه في الزمان الماضي او الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد يرد وقد لا يرد فاذا لم يتقدم الدليل يوصله لا يرد عليه النظر على ما ذكره المص ليس بتمام لان علم العقاب على الانتفاع انما يفيد حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فيتعين بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت في كل الافراد تقدم دليل اباحة الاشياء على التحريم ذكر الشيء المخصوص صح فنبا بتكرر النسخ هذا المعنى ان تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي اولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك صح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشار الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع الشرعي سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع والغرض من المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس في الهواء فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف من الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فان فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فان فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح ومبنى المسئلة تنزلا في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالقول قبل البعثة لا يوصف بشيء من الاحكام اذ لا تعرف هذا بنفسه على المبيح لان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الاذن فذلك ليس بمعلوم بل ليس مستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبيد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له لتحصيل المقصود فلنا والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض لجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقها ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث وبنا على المحرم لان ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يجاب على المحرم لان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ عبده قطرة من البحر لا يدرك بالعقل قبحه فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتني على تضرره ولو كم

قد يكون فعبث بالحكمة حرما بالتصرف في ملكه فيما لحق فيه منع عن الفرد فان قلت انما الكلام في الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن ان المعنى وبالحرمة عدمه وهذا الانتفاء عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما اولا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة اي لا يدرك انه حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل في الاول انه جزم بعدم الحكم لا توقف في القول بانه ليس توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالنفع وبالكف والثاني ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب اخر وجواز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو مبني على مذهبهم في الحسن والقبح فلا يبطل الزامالهم والثالث ان الفعل اما ممنوع في حكم الشارع فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا لا نم ان عدم المنع في حكمه يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا مع اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعتراض المص عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن المعنى واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه نزاع ومنشا هذا الاعتراض مع انه كلام السند عدم تحرير محل النزاع وتعيين مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع ماذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي ماذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فانه يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه لم يكن حشوا اعاد ذكر المص بل يكون معناه ان في كل الفعل لا يلزم ان يعلم الشارع فاعله انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار فيه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما تنويعا لا فباطل لانا نعلم قطعا ان تنويع كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع والتحكم لان يمنع ذلك ولا ينافي بين الحكم بالمنع عنه والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التنافي بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال للعقل وهذا ايضا والقول بالاباحة من جهة انتفاء العلم بانه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى فمن قال انه مذهب التوقف مع انه لا علم بالعقاب وعدم القول بالعقاب لم من القول بعدم العقاب فيكون مساويا بان يطلب ان يفعل ووجد ذلك فلا عقاب ليس مستقيم لان القول بعدم العقاب هو القول بالاباحة لانه لا معنى لها

على ما فيه فلا توقف قوله ولقوله عم دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة قوله
فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم
كما في تعارض الجرح والتعديل بل يجعل التعديل اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان
ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقدم المثبت وبعضها على تقدم النافي فلهذا احتاج
المص الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان
كان ثابتا بالدليل تساويا ولذا احتمل الامرين ينظر اليه الاعمر على هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية بنوع الشهادة على النفي
بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل وتقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والاغلب فقيل قوله واتفقوا على انه لم
يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الرواية والا فقد روي ان النبي عم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة
بنت الحارث ورسول الله بالمدينة قبل ان يحرم كذا في موطا مالك للمستغنوي واما ابن العباس فلا يجزم على النفي اذ لا مدخل للراوي في
بيان انتهاء من الحكم بعد ثبوته فلهذا قيل ان تلك طالب الحكم وهو بصدد موقته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان
لا ينفيان يجمعهما صواب واصابة الحق ولغلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل لا دليل عليه فيرجع اليه وكل واحد يعني لما كان المجتهد في
كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل فرون ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول
فرون ان الحق واحد لا بعينه لان كل واحد من القياسين دليل له في حق العمل ولم يكن دليلا في حق العلم وهذا الحال في النصين فان الحق منهما
واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ قوله فصل ما يقع به الترجيح كثير يوقف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع
اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام
والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر وشهرة واحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر
والمفسر على النص ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح
المسموع من النبي عم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت وقال الآخر قال رسول الله وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار
لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل
مذكورة في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول
ابن الحاجب وقد اشار المص هنا الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح ما كان عرف عليته بالوصف في النص الصريح على ما عرف عليته بالايماء
ويترجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يترجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف
ولهذا الشارع او بتعليل الله [illegible] ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين في النوع ثم الجنس في النوع ثم الاقرب فالاقرب ولان اعتبار
بيان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار بيان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم
وعند التركيب ما يتركب من الجنس مقدم على المركب من جنس راجح او مساو ومرجوح كتقدم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس في

في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس والجنس في النوع وفي المركب اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح
تقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك
مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر
وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله كما في العكس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره تقدم على
القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفاء لان العكس انما صار حجة بالتاثير
فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في العكس وهذا بخلاف الشاهد فانا لم نعرف حجة بالعدالة ليجعل [illegible] بل بالاولوية
الثابتة بالخبر وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال لان العدالة مما لا يحتمل الشدة
والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فهو عدل والا فلا قوله وكما يقال طول الحرة الى الغنا والقدرة على تزوج ٢٠
الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الجر ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول
الحرة لا يجوز له ان يتزوج الامة عند الشافعي قياسا على الذي يحرم ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق هو جعل الماء
الاملاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز كما اذا قدر
العبد على نكاح الحرة فتزوج جارية فانه ليس بارقاق لمائه بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام بخلاف ما اذا تزوج
حر على امة فانه يبطل نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء
منها حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر بالاولى الذي يملكه العبد وهذا اقوى تاثيرا
من الارقاق مع الاستغناء لان الحر من صفات الكمال فينبغي ان يكون ازيد في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو
من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون ازيد في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد
وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول للذي ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة
الشرف ولهذا جاز لمن كان له افضل البشر فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف
من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم قوله وتضييع الماء انسان
الموجبين ضعيف في قياس الشافعي الاول لان الارقاق الذي هو اهلاك دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة
اذ الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر يحتمل زواله بالعتق وفي العزل تفويت اصل الولد فاذا جاز هذا
فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الهلاك
قلنا في التزوج ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوصف بالرقيق
او الحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وصف الحرية فيجب بخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق وهو العتق
في الاملاك انما يلحق ارقاق الحر [illegible] مع الاستغناء بعد ظهوره لوجوده فيجوز لمن يريد او ام ولا يرجح جواز نكاح الامة دونه نظر

لكن الظاهر انه لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية او ام ولد وكما في نكاح
الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان الرق انما يقتضي
تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع ككفر
المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من اتفاق المكارم مع الاستغناء اذ الفروق قد ارتفعت لجواز نكاح الامة المسلمة
التي هي اكمل من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذا القياس اقوى تاثيرا اما الاول
فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا الاستيفاء في المرأة فان حلها يختص بالمملوك
والرق يؤثر فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل
النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه واما حل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق التبعية دون الكرامة ولهذا
لا يطالب بالوطء ولا يستحق عليها شيئا قوله واما في المعارضة فبعد غلبة الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حصول التنصيف
بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام بالمقارنة او التاخر فيحل في احدى
الحالتين فقط تحصيلا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حسا فلا يجعل فردا واحدا لجريان التحريم فيهما
بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا كاملا حيث
جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة ونصفا احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بيقين بنصف التطليقات الثلث
وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو بمجرد تكميل النصف بالواحد وجعل نصف الثلث اثنين لا في جعل طلاق
الامة ثنتين تغليبا للحرمة [illegible] الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجئ في المبتلى زيادة تحقيق في فصل العوارض
وكما في مسح الرأس يعني على تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح مفوضا الى تعديه
بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فغير موجود بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس
كما في اركان الصلوة والايمان [illegible] اصول [illegible] الاسلام [illegible] لا يشترط [illegible] التعيين في الايمان بانه بان يعين
انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على ان وجوبه [illegible] يتعين عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل [illegible] المص
وقوع على الايمان بالفتح [illegible] ولهذا الحقوق انصاب على الفعل بدون نية الركن ولا طلاق النية [illegible] تحقيقا
للجبر بالمثل نوعيا وذلك لان المنفعة مال والتفاوت الحاصل بالعينية والوضعية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة
شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد كلتوا قيمة وبين التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات والالوان
وهذا معنى المثل نوعيا قوله ويلزم منه نسبة الجواز ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ما سبق لان الضمان
يجب بتفويت النافع وهو نابت [illegible] قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد
في التيمم ومسح الخف والجبيرة فرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيكون
فيرجح

كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب عن الكل ان قوة ثبات
الوصف على الحكم لا انما يكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان التاثير راجع الى قوة التاثير لكن بحسب الاثر
بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول فلا اصلا له الا بحسب الاعتبار ولهذا قال شمس الائمة ملحق نوع
من الانواع الافراد [illegible] في مسئلة الاولى [illegible] امكان تقرير النوع بكل ضرب منه وقال المص اذ الكل التاثير يحسب اعتبار
الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فتفوق السابق مسلم كثرة شهادة الاصل واذا
كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه ولهذا قال هو قريب مما [illegible]
قوله والرابع العكس مع الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد
والمحدود وهذا اصطلاح متعارف في المعربين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان
ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم
مستلزم لانتفاء الملزوم وعكس نقيض لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم ولهذا لم يكن عكسا منطقيا قوله مبيع عين الحاجة متعين فلا
يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم
بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي فلان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم
المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة بآنية فضة
وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض فيها ثم الا فيما لا يتعين [illegible] عمر [illegible] فاذيد
الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فيشترط القبض فيهما على الاطلاق وقال بعض المشايخ السلم هو المسلم فيه والمبيع
مقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بشيء اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل بيع متعين لا يشترط فيه قبض بدله وينعكس
الى قولنا كل بيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا
وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا الثمن يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط
ثباته على الصحة والى الاول اشار محمد ويتوجه على الاول سوال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متاخرا
لانه من وجود المشروط فقبل الشرط والجواب انه لما لم يكن هنا المقارنة من غير تراخ لما فيه من اثبات اليد على الغير بغير رضاه
اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط قوله مسئلة التعارض كما يقع بين
الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح
بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا
من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما هو في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذاتي
والحال فقد يتقدم حال الشيء على ذات [illegible] كحال الاب [illegible] فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى [illegible] فيقوم به [illegible]

لو اخذ له والآخر عابد ضحالة وصف يقوم بذلك الشي بحيث لم خارج عنه كوصف الكتب والعتاق للاماكن فان الاول يجب الاجرا
والكتابة بجعل الشارع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض والاولى لانه العتاق حال لا كماله
فكذلك الكتب وقد ذكروا الباب للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك عن العين الى القيمة لقسمة المغصوب
خياطة او صياغة او طبخ بحيث يزيل اسمه بما فيه المغصوب فان هلاك الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين
ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تمكن احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات
وحق المغصوب منه باعتبار بقاء العين بالمغصوب والبقاء حالة بعد الوجود والحدوث لكن القسمة قائمة من كل وجه ومضافة
الى فعل الغاصب الحقوق بها صدوره بغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه لانعدام صورته وبعض
معانيه اعني المنافع المتعلقة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي صار به هالكا لان الفعل الغاصب من هذا وجه
الثبوت بين الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة اخص ورجحان العم في حال الزوائد وهي
زيادة القرب لانه متصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث [قوله] فصل لما تم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة
تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور هنا اربعة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادة زيادة
الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل
فاسد لان العبرة في باب القياس بعين الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان تكثر الاوصاف او تكثر محال الوصف او يقل اجزاؤه و
ايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب
ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام والقائل ان يقول الكلام انما هو عند تساوي الوصفين في التاثير
او الملائمة وح لا يجوز ترجيح احدهما على الآخر بغير زيادة ظن ويكون بعيدا عن الحق فاما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع
في عدم المؤثر ولكن ان الاكثر اكثر ادعى او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله على ذات الوصف تسامحا اذ لا تركيب في ... وكان
من تغيير الشافعية والمراد لا يكون بعض واحد الاجزاء اولى [قوله] لما ان كل دليل يجوز ان الترجيح لمعنى لا يقوم كل على حياله وهنا ترتيبها
للدليل لا بما هو متصل بالثاني اذ تقدير الشي انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للقوى بانضمام
اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيسقط الكل بالتعارض ومن امثلته تساوي وجوه البر وعدمه في ...
سلمنا ان الترجيح بالتعين لكن لا نسلم انه لا يحصل بالدليل بانضمام الغير اليه ... وهو كونه موافقا للدليل الآخر وهو موجب لزيادة
الظن [قوله] فلا قال ابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن
مسعود يعطى المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة العم فترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة
فتجعل اذ الاخت غير مستقلة والاخ لام كذلك كونها في حق العصوبة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستقل بالتعصيب فيكون مثل
الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجة فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور لهذا الاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيقسم ...

سبعة للابن عم هو اخ لام وخمسة للآخر لان الاخ لام ولو لم يستقل باستحقاق الارث وليست في حق العصوبة بل اوليته لا تكون تبعا لا
فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخ فانها جنس في احد ساكو بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف الابوة انه لو اجتمع الاخ لاب والاخ لام لا يصلح
اخ الام سببا للاستحقاق بالفرضية [قوله] كما لا يبلغ حد الشهرة نوعا للشهرة لانه اذا كان نص محتجة فالمتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ
حد المتواتر ما لم يبلغ حد الشهرة والتعارض لم يعمل بل يكون المشهور راجحا على المتواتر على رأي من يرى في الشرع المتواتر وحاصل الكلام
في هذا المقام ان الكثرة ان ادت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد فوق الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة
لا الكثرة ثابتة لان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في قتل الانسان بالكثير جزئيا ... المعارض
او المقاوم واحدا واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض الكتب او الحديث فعند سواه ليس من قبيل الترجيح [قوله] ولا الكثرة
بمعنى آخر يعني قياسا يوافقه الحكم دون العلة لتكوم في كثرة الادلة او لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا
يتحقق تعدد القياسين حينئذ لاتحاد العلة لان صفة القياس في معناه الذي هو تعدية الحكم من العلة لا الاصل [قوله] وعلى هذا يبقى ما قيل
كما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كلما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا
يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع فيها الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة يعني لا يسقط الآخر
بالعلة بالعلة وذلك كما في مسئلة اصلا عن جراحات الجانب بجرح واحدة جراحات فمات منهما فان الدية عليهما نصفان فان قيل
انه لم يعتبر الكثرة مرجحة بل لم الاسقاط لكن لم يعتبر موجبا لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان
قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر بعددها وجعل المجموع بمنزلة جراحة واحدة ومن ذلك مسئلة الشفعة
وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب
صاحب الثلث بحيث يقوم باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهميهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع
وليس في جانب صاحب الثلث الاكثر العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما ايضا فالترتب الحكم على العلة المتحققة
في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي من فوائده كالثمر للشجر
والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة هنا علة تنسبها الشفعة لا علة مادية يتولد منها
المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بالايجاد عقيبه اياه
عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم
فتعلق الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد [قوله] باب
لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وذلك انما يكون بالاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو
في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقوله بذل المجهود لنيل المقصود
ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم
شرعي قطعي

أو في الظني بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد أن يحوي أي يجمع العلم بأمور ثلثة الأول الكتاب أي القرآن بأن يعرفه بمعانيه لغة وشريعة أما لغة
فبأن يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم إلا أن يعرف ذلك بحسب السليقة
وأما شريعة فبأن يعرف معانيه المؤثرة في الأحكام مثلا يعرف في قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط أن المراد بالغائط الحدث وأن علة الحكم
النجاسة الخارجة من بدن الإنسان الحي وبأقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بأن يعلم أن هذا خاص
وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ إلى غير ذلك ولا يشترط في ذلك حفظها بل يكفي العلم والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بالأحكام
والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع إليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب والثاني السنة قدر ما يتعلق بالأحكام بأن يعرفها
بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها إلينا من تواتر أو شهرة أو آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل إلا
أن البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم
في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وبأقسامه
من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها وأحكامها وأقسامها والمقبول منها والمردود كل ذلك ليتمكن من الاستنباط
الصحيح وكان الأولى ذكر الإجماع أيضا إذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال
بالأدلة السمعية للجازم بالإسلام تقليدا ولا علم الفقه لأنه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه إلا أن منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل
بممارسة الفروع فهي طريق إليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ولا يمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرائط
إنما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الأحكام وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكر الإمام الغزالي فإن
قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالأحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسألة مخالفا للنص أو الإجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا
يتصور الذهول عما ينفي خلافه لأنه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة إلى البلوغ مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة
جميع ما يتعلق بأحكام النكاح وحكمه أي الأثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه
الاعتقاد الجازم من أصول الدين وهذا مبني على أن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في أن لله تعالى
في كل صورة من الحوادث حكما معينا أم الحكم ما أدى إليه اجتهاد المجتهد فعلى الأول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا
والتحقيق في هذا المقام أن المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين أو يكون وحينئذ إما أن لا يدل عليه
أو يدل وذلك الدليل إما قطعي أو ظني فذهب إلى كل احتمال جماعة فتحصل أربعة مذاهب الأول أن لا حكم في المسألة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى
إليه رأي المجتهد وإليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم إلى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم إلى كون أحدهما أحق وقد يبين ذلك إلى
الأشبه يعني أنه لم يتعلق الحكم بالمسألة قبل الاجتهاد وإلا لكان متعينا الثاني أن الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور
على دفين فلمن أصابه أجران ولمن أخطأه أجر الكد وإليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين ثم اختلفوا في أن المخطئ هل يستحق العقاب وفي أن حكم
القاضي بالخطأ هل ينقض والرابع أن الحكم معين وعليه دليل ظني إن وجده أصاب وإن فقده أخطأ والمجتهد غير مكلف بإصابته لغموضه وخفائه فلذا كان المخطئ
معذورا

الثالث أن الحكم معين
وعليه دليل قطعي
والمجتهد مأمور بطلبه
وإليه ذهب طائفة
من المتكلمين صح

160 بل ما يجوز أن يختلفوا فيه وكذا في أن المخطئ مخطئ ابتداء أو انتهاء معا أو انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله ثم احتج القائلون بتعدد
الحق في المسائل الاجتهادية وإصابة كل مجتهد بوجهين أحدهما أنه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل بيان الملازمة
أن المجتهدين مكلفون بنيل الحق وإصابة الصواب إذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا بإصابته
بعينه مع أن هذا ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب أن الحق بالنسبة إلى كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده وإلا كان إصابة المجتهد
في الحكم كالاجتهاد في أمر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وأما أن الحق فيه متعدد اتفاقا فلأن المصلي مأمور
باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة إلى المصلين إلى جهات مختلفة قبلة لما أدى فرض من أخطأ جهة الكعبة واللازم باطل
لأنه لا يؤمر بإعادة الصلوة فإن قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال أجيب بأنه إن أريد
بالنسبة إلى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وإن أريد بالنسبة إلى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز أن يجب شيء على زيد
ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بأن يبعث الله رسولين إلى قومين مع اختصاص كل منهما بأحكام فيجوز أن يكون الشيء واجبا على مجتهد
وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم إلى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم إلى كون
البعض أحق إلا أن الأكثرين قالوا بأحقية من أدى اجتهاده إلى عدم وجوبه وجوب الشيء ثم الأكثرون منهم أطلقوا القول بأحقية ما أدى إلى عدم وجوبه مع حقية
الكل استدل الأولون بأن الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا
يوجب التفاوت بين الحكمين في الأحقية وفيه نظر لأنه لا يوجب التساوي فيجوز أن يثبت التفاوت بينهما بدليل آخر واستدل الآخرون بأنه لو
تساوت الأحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد أن يأخذ بأيها شاء من غير توجيه بين الوجوه وطلب لنيل المقصود وهذا يفضي سقوط الاجتهاد
وفيه نظر أما أولا فلأن التعدد إنما لا يكون قبل الاجتهاد وإنما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم وأما ثانيا فلأنها وإن تساوت
في الحقية إلا أن المتعين بالنسبة إلى كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له أن يختار غيره ولا أن يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر
وأما ثالثا فلأنه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد أي حكم شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار أحد
الحقين إذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل أن التعدد لا
يكون إلا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بعد الاجتهاد ولا يتصور دونه واعلم أن مراد المستدل بقوله لو تساوت الحقوق أنه لو ثبت الحق بجميع
اختيار الحكم بأدنى دليل يؤدي إليه من غير مبالغة في طلب واجتهاد ليتساوى ما ينال بنهايات الطلب وما ينال بأدنى الطلب وهذا يفضي سقوط
الاجتهاد والدليل على ذلك ما ذكر في التقويم أنه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقه وتساوى الباذل كل جهده في الطلب والمقتصر
بأدنى تأمل وعلى هذا لا يرد الاعتراض صح ولنا أي احتج أصحابنا على أن الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والإجماع
والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتوى وجه الاستدلال أن داود عليه السلام حكم بالغنم
لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان عليه السلام حكم بأن يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما
كان فيرد كل إلى صاحبه ملكه فلما حكم داود بالاجتهاد دون الوحي وإلا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين صوابا

للثاني لما منهما من اصابة الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما
لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان
المعنى فهمناها سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء
من غيرهم ويشعر بذلك قوله وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات او العلم بامور الدين ويؤيد ما ذكرنا انه قال
سليمان غير هذا ارفق للفريقين لانه قال هذا حكم لكن غير ارفق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد
بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصح الاستدلال بها على الاصول واما دلالة
الاجماع فلان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد
لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي ربما لم يكن ثابتا بالقياس بل بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة
والخلاف في الحادثة الحق لو تعين جاز في الجميع فلا اجماع في الحادثة الحق الا انهم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا
وفاسدا او واجبا وغير واجب يمتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والمصنف لا يكون حكما شرعيا فان حمل الامر على كل مجتهد ذلك بالنسبة
الى مجتهد فالتناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الحكم المتنافيين بالنسبة الى التخيير ايضا ممتنع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث
الى الناس كافة ولانه لم يخرج الحق عن صريح النصوص او معناها من غير تعرض لبيان الاشخاص والصلاحيات في العمومات على السواء ولا يجاب عن هذا
بجواب على ان التناقض بالقياس ثابت بالنص ولان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين
المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لا يلزمه تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما بالاباحة
والآخر بالحرمة ولم يترجح احدهما عنده ولم يكن عمله بالتخيير منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول صحيحا لزم اجتماع المتنافيين
بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا اصاب مجتهدا صح والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اخطأ الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع
ونحن نقول انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد فمن ثم انه لا يجوز له التقليد في الاجتهاد حتى نظر الى رعاية شرائطه بقدر الوسع
سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطاء والتكليف بهذا القدر او وجوب العمل به وجه فلا يلزم عبث وان عمل المجتهد بما هو عنده ادى اليه اجتهاده
وكل ما هو به فهو حق اجيب بانه يكون في الى ما هو به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله كما اذا قام دليل على
خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه ما هو به ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام الدليل على خلافه وبهذا
يندفع ما يقال انه كيف على المجتهد العمل باجتهاده ولم يعلم انه خطاء فلولا ان اجتهاده خطاء واجتهاد الموضع لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا
وبالصواب حراما وهو ممتنع ويدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب انه لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما
بحاله لاصابتهما جميعا جهة القبلة وهو وجهان الا ان المقصود من الجهة التي رضيها الله واحد وعند بعض العلماء لانه لا باس لفوات الوسيلة
صح وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية
ان يتناقض الطالب والاصلاح مع رعاية الشرائط بقدر الوسع والطاقة ولذلك عند اسم اجتهاده بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان كونه خطاء

بدلالة

بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو لم يكن خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة
في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاد داود في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام
فائدة اذ لا يشتبه على احد ان الانبياء في سائر الاحكام حكما وعلما في الجملة صح ونصيب اجر المخطئ في الاجتهاد ويقوله من اصاب فله اجران و
ان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه يخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان مصيبا
ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاصحاب وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر صح واما قول بان
القائلين بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما الملام في الخطاء في قوله عم وان اخطأت فلعنت من مكم المطلق
لتسريق الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب
اهل بدر او لا يحل لهم الغنائم او لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطاء الذي
هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول ان تباين
اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال عند الا بعد في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان الوعيد في حكم الاسارى كان
هو المن او القتل وقد رخص للنبي عم في الفداء ايضا فالمعنى لو سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك الوعيد فوجوب
العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد وهذا لو ترك
وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما يكون لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء
فلو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب انما هو لانه بني على وجود
المانع وهو سبق الكتاب في المخطئ في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل
فلم ينل الحق لخفائه ولهذا لان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأه المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب
وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد به كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في ظن من زعم الطاعن وانما قال المخطئ
في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة
القطعية اذ لا يتعذر حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمها فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب
كل مجتهد في المسائل الكلامية فلعله يريد نفي تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم
وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا تصحيح كلا من القولين ولهذا النقل الكافي الكتاب فقد وقع النزاع في مباحث الادلة فيذا انه شرع
مباحث الاحكام
في مباحث الاحكام وقد سبق تعريف الحكم ومباحث الحاكم ونبه الكلام ههنا على تلك ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث
المحكوم عليه وابتدا بالحكم لان النظر فيه هو المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق اولا وبواسطته انه متعلق الى المكلف
وعبارة عن فعل بعض المكلف احلى ما عليه وهو في الباب الاول انه اعلى تقسيم حاصل ان ضابطا لما تعرف من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم
واما التقسيم الخاص يعني كونه دائرا بين النفي والاثبات فغير التكثير فيه وواصل ما جعله الاقسام المتعارفة فلا يخفى في هذا العلم لان من ركن

ما هو مقتضاه كالغرض مثلا بالنسبة الى الوجوب والرخصة وههنا ما يلتبس بدائر بين النفي والاثبات كالنفل الى ما لا يكون صفة
لفعل المكلف في الحال يكون اثره وانما اثره الذي يحصل الثواب بكونه لا يتكون على نحو من الشرف فكون الحكم انما هو متعلق بشيء اوله
فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا له فكذلك لا يكون مهنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما
المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه الى صحيح وباطل وفاسد وثانيا الى منعقد وغير منعقد وثالثا
الى نافذ وغير نافذ ورابعا الى لازم وغير لازم والثاني الى اصح او غير اصح فالاصح اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى
من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين
فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصح رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة
اما ان يكون اولى واحق بالرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيحصر اربعة اقسام وان كان حكما متعلقا بشيء فالمتعلق
ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا
فعلامة [illegible] سواء كان الحاكم هو الشرع فان قلت الحكم يتناول العكس المجتهد للحل فكيف ينسب الى انه هو الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو
الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم صفة بل ظاهرا
وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت
ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب
كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة وفيما هو حكم تعليقي كالسببية ونحوها فانه خطاب
المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المنفعة او ثبوت الدين في الرقبة
فكون المحكوم به فعله ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي
كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما مر
منها وان اراد ما وقع به التكليف فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه من الاقسام الخمسة
المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واما
ما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا بالخطاب [illegible] لان ثبوت الملك بالبيع مثلا بجعل [illegible] الشارع [illegible] فكما انه
الثابت بخطابه على ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما متعلقا بشيء او يكون [illegible] بان الحكم اسناد امر الى اخر [illegible] حصر [illegible] يحكم
بكذا الا الطلب والا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى اخر فيما له تعلق بفعل المكلف
فيصير هو مقسم [illegible] النفي والاثبات والعكس فيجعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى [illegible] ظاهر
على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقسوم
ههنا اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع والا [illegible] ما هو وصف لفعل المكلف [illegible] مفهوم [illegible] وتقسيم المقاصد الدنيوية الحاصلة

في الدنيا كترتب الثمرة المترتبة في مفهوم صحة العبادات او الاخروية الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك
في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاولي لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب ترتب الثمرة لكن لا اولا وليس المراد
باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي اثبات الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا والاخرة اذ في البعض نزاع كصحة الصلوة
مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان العقد الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس
حاصرا لدائر بين النفي والاثبات بل بحسب الوجود فان لم يعتبر في صحة النوافل ترتب الثمرة فلهذا الثمرة بالشروع باعتبار ترتب الثمرة
واما عبادات الصبي ففي حكم [illegible] كما يجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير وفي المعاملات الاختصاصات
الى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق
وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحكم المحكوم عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك ايضا الى المعاملات
المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم الايصال اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد
فالمتصف بالصحة والفساد وصف هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام
في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع
ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم متعلق بشيء بشيء بمعنى انه تعلق زائد على التعلق الذي لا بد منه في كل
حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه فكان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذاك وبعضهم على انها احكام عقلية
لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند
عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون
مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم
الصحيح ما يجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس
مشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى
التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الفاسد و
الباطل اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا يصح للاحتجاج عليه نفيا واثباتا وللقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة
عن كون الشيء موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الفعل الفاسد يوجب ترتب الثمرة بحيث لا يجب قضاؤه
والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكر النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ
ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ [illegible] بالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي يعني الخطاب
انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم للفعل اولا وبالذات وبتبعيته
تقسيم الحكم وكذا القسم فيه توزيع الوصف والواجب والحرام ونحو ذلك وتوزيع الوصف الوجوب والحرمة ونحو ذلك [illegible] اولوية الفعل او الترك او [illegible]

بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما سواه رمز بتنبيه نفيه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد بمستوى الفعل
والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة ثبوتية لان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم
والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعرف به المقاصد الاخروية ويبتغى من الموضوعات انسان الحكم
قلت لا يجوز ان تكون الموضوعات المذكورة سوى الاصول اوليس فيه الاولوية والاستواء اشار الى الذكر
فان قيل يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كالاباحة الاستواء الشارع الى معنى الثواب والعقاب
الثابتة بالطلاق وليس ايضا صفاته اذ الاسماء والوصف فعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطء
ثم لا يخفى ان الحكم العزائم هاهنا الذي يبنى على اعذار العباد ايضا تبعيض من الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة
فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكر قولا او
اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدليل الدال
على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتاركه العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان
كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه ولا
اشار بقوله ويعاقب تاركه الى ان الفرض والواجب لا يثبت الا بعد ادلة الايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله
وكرمه او بشفاعة الشافع وتمسك المعتزلة بالنصوص الدالة على الوعيد المطلق لا يعفو لا يجوزون العفو بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة
لا الفاع للشافعي في تفاوت مفهوم الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كالكتاب وما ثبت بدليل
ظني كخبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول فاسق دون الثاني وانما يزعم ان
الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء
ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهو مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت
بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة هو التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب
ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لا نسلم ملاحظة المفهوم
اللغوي فلا امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل قطعي الا يرى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع
وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب
الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا
وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى ذلك اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب
يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب
سجود السهو قوله والسنة الطريقة المسلوكة في الدين اذا قال الراوي من السنة كذا فعند الشافعي وكثير من اصحابنا يحمل على سنة النبي عليه السلام وعند بعض
المتاخرين هو اصطلاح السلف اي يطلق على سنة غيره ولا ينصرف الى سنة النبي عم بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين والخلفاء الراشدين

في السنة المطلقة ومن مشى ومنهم الخرج الجواب عن قوله عم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن سنة في مقابلة
عن المخصوص بالنبي عم ولا نزاع في الصلوة والسنة على الاول ايضا ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المحمول على التوابع يعرف
في الشرع السنة النبي عم بل في الطلاق كالطاعة تعود الى الطاعة لله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي
ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا في يوم واحد احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة قوله والنفل يثاب فاعله
الخ من التوابع ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث ايات في قراءة الصلوة
فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت
نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لوصولها تحت قوله تعالى فاقرؤا واما ما يتبع من التوابع كالنافلة بعد الشروع بغير قضاء حتى لو افسدها
يجب القضاء ويعاقب على تركها كما ذكره ابو اليسر والنفل دون السنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسبب
للنبي عم بخلاف النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالعقاب ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه
فاذا شرع فيه بقي مخيرا فيما لم يات به تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل ولهذا
يباح الافطار بعذر الضيافة فاذا له ان يترك اتمام ما بقي فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير ولا يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا
يكون ابطالا كخلوع العصر كسنن ازرعه في زرع البذر بالبذر فانه لا يجعل ابطالا له وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه
عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوب الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال
للمؤدى فان قلت لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك لغيره فالنهي ابطال معنى وانما هو بطلان احكام البيوع
بيان له ما هو تركه النفل قلت لا ولا شك ان بطلانه انما هو في النفل انما يحصل بفعل المنافي للعبادة اذ لم يوجد في سواه بخلاف
فساد زرع البذر فانه ينقاد الى دخاوة الارض لا الى فعله الذي سمى ازرعه الكائن الجاري الذي اداه صار عبادة فبه لا يجب صيانته
لان التوصل لحفظ البذر بالافساد ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لكن الكل عبادة واحدة
بتمامها بتحقق استحقاق الثواب لانا لا نقول صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف
من عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان خاف
الاب بقدما فكذا هاهنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة
لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف
على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء التامة هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة
والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الكامل يتوقف الجزء الاول بنفسه
عن وصف الصحة والعبادة فلا معنى الابطال الا ترى عنه حتى ثبت بالنص او الاجماع الحكم بالبقاء والاقتصار على ذلك فان قلت
على انها العبادة بمنزلة لا يتبع لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة فلما الموت فانه لا يبطل بحجة العبادة لانا نقول الفرد بمنزلة تمام عبادة الحي

لا دليل الدال على كونها عبادات فان قيل سبب النهي صيانة المودي بعينه لزوم الباقي لكن كون الباقي نفعله محرما فيه بعينه جواز ابطال
المودي فبعد ادضان فالجواب ان الترجيح بالمودي اولى من العكس اي صيانة المودي اولى من ابطاله اجتنابا عن ابطال العبادات
وصونا لها عن البطلان وايضا المودي قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المودي
الثالث ان المنذور قد صار به تسمية بمنزلة الوعد فيكون اعلى حالة مما صار به فعلا وهو المودي ثم ابقاء النهي وصيانة
عن البطلان اسهل من ابتداء وجوب وهذا اوجب من اعون الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة اوذي النسب وهو ما صارت
تسمية فلان يجب ليسعد الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اوفي الشيئين وهو ما صارت له اولى قوله والحرام قد يضاف الحرمة والحرمة
الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات في نحو ذلك وكثير من الحنفية على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو على حذف
المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمنصوص الاطهر عليها تعين الحذف لان الحرمة والحرمة
من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من الحرم الكل ومن الخمرية ومن الامهات شربا ومن النساء النكاح
وذهب بعضهم الى انه حقيقة لو جهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فيعني حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان
المكلف منع من اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل بمنع الزجر على الشيء كما تقول
للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن العبد بان يصب الماء مثلا وهو اكد وثانيهما ان معنى حرمة العين
خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا
او خروج العين من ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل عنه وان كان نفيا
اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولما اورد على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد تكون عبارة عن المعنى
الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله فكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحقا كحرمة الميتة
والمخرون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشاء حرمته عين
ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشاء الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس
ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول وكان المحل فيه خرج من
قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله فنفي الحرام لعينه المحل الاصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول
الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار بحسب نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون
ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة الاكل لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل
بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان
الميتة منشاء لحرمة الاكل فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله واسال القرية تجري
نافي على حذف المضاف اي اهل القرية وثاني على ان القرية مجاز عن الاهل من اطلاق اسم المحل على الحال وهما متعادلان وذكر في الاسرار ان الحل

والحرمة حقيقتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن تثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سبب كما يقال جرى النهر لانه سبب للجريان
وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها وان يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة ههنا لاحترام المالك وهو ان
الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه اذ في تركه ونهي الغير لحرمة انه يتعلق به محذور وهو استحقاق العقوبة
بالنار كما ان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة
لقوله من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ليس للمكروه كراهة التحريم الى الحرام او قريب منه وحرام ثبتت حرمته بدليل ظني فمن
ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي
يسمى فرضا والا يسمى واجبا لح واما الكافي فقسم بعبرته اوله المقاصد الاخروية يسمى رخصة ويقابلها العزيمة لانه حكم اصلي او ابقاها
للكروه رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد وان قيد الرخصة قد يتصف بالاباحة والندب والوجوب وبعض اقسام
الحكم الاصلي بنحو كونها حكما اصليا غير اصلي ولا بحال التعلق بالاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بل يبنى ومن الاعتبار الترتيب
بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه تعرض له المصنف في الاصطلاح
العموم وانما وقع فيه لا اقتراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود في دار الدنيا لم يعتبر في ذلك في تقسيمه اعتبارا
اوليا فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها فمرة هو ان نفعل ان الرخصة ما شرع من الاحكام بعذر مع قيام المحرم لولا
العذر والعزيمة بخلافه وحاصله انه لتبدل الحرمة اذا لحق معه له به ولان التخلف لمانع عنه طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه
فهو الرخصة فيخرج الحكم ابتداء او نسخ او تخصيصا في نفع محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض
والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان ترك المواظبة بالعذر مع قيام المحرم حرمة
الفعل وترك المواظبة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب في المنزل لان الرخصة اسم لما تغير من الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها
وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما ليس لزم العباد بايجاب الله والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم
ومن فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل بنفي ورود الرخصة واما بعين نفي بكون العزيمة حراما كالصوم في السفر
اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعل هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فانها لو كانت
مباحا لكان الرخصة ايضا مباحا ولا يكون احدهما حكما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم
الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الاخذ بالمقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ الكتاب
للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة
الرخصة فالحاصل ان الاخذ الذي يتعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الاخذ الاخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له فلم يكن
مباحا ولا مرجوحا فلم يكن حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم
ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يناسب الايجاب كالمضطر يخاف عنه فوت نفسه واما ثانيا

حرمة اجراء الشرك على اللسان عزيمة

فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت حسنة او كراهة لما كان الاولى الاتيان بها وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان
فانه حرام ومباح عند الاكراه وكترك الرخص بعض المشايخ ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب او الندب لا يجامع الاباحة على ما اعتقد الوجوب
اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض كافر ان لا يجامعان مع العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك
اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الوجوب قد يكون بمعنى الفعل كالصوم وقد يكون بمعنى الترك كترك اجراء كلمة الكفر
واكل الميتة لانا نقول سلمنا ذلك لكن لا فرق الى ان يجمع ذلك فهو غير معتبر لان الكلام في حكم اجراء كلمة الكفر واكل الميتة ولا شك ان الحرمة
لا الوجوب وفي الاستدلال بوجوب الترك لا ينفي كون الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام والتحقيق ان العزيمة يشمل الاحكام كلها على ما قال
صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه ويمكن ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع
على الاقسام الذي ذكرنا من الفرض والواجب والنفل ونحوها قوله اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلام في هذا التقسيم وشرع
بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزم انحصار العزيمة في الحرمة لانها مقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا جعل الشيء بحيث
[illegible] لا يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الفرض والواجب والمباح والمندوب والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة ما
يتناول [illegible] جانب الفعل وجانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله من فرض وواجب وسنة
ونفل كان ام في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة ثم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة
في الفرض والواجب والحرام وهذا ابطل ما سبق من انها قد يكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في شيء ندبا او سنة كونها مندوبة
فاعترضت حالة لم تبق تلك العلوق مع قيام [illegible] بحالة الخوف مثلا فيكون تركا رخصة ان صلى بناء على اعذار العباد ويمكن ان يجاب عنه
بان المراد بالحرمة المنع [illegible] ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال فان قيد الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع
المنعين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد ويرد ايضا ان في الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المواضع
وترك المواضع لا يوجب سقوط الحرمة اذ يكتب [illegible] فان قيد المحرم قايم في القسمين جميعا فكيف افترق بتأييد الحرمة في الاول
دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وفي ورود النص بذلك فيجب [illegible] وجوب الايمان فانا عليه قطعية
لا يتصور فيه التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها ويدوم بدوامها قوله لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية وفي معنى
بزهوق الروح او خروجه من البدن قوله حسبة اي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه
من رعاية جانب الله صورة ومعنى وفي [illegible] صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عم فقال لاحدهما
ما تقول في محمد قال رسول الله فقال فما تقول في فقال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انا
اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله عم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق
فهنيئا له وكذا الامر بالمعروف يشهد الى المقام على ان المراد بقيام المحرم ان يرجع الحرمة لا النظر كاجراء كلمة الكفر او الى
الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما والمستباح له الترك اذا خاف على نفسه [illegible] صورة ولا معنى

لبقاء اعتقاد الوجوب وهو العمدة الا ان الفعل المحرم وهو مملوك الغير قايم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت لانه مضمون لانجباره
بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمسك بهذه الاشياء لان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت
في العبادات فيما يرجع الى اعزاز الدين لكن هو العبادات ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين
ببذل النفس في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله وكذلك الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم
وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب [illegible] وان افطر [illegible] لان
اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام ان العزيمة بالرخصة
اولى عندنا وفي [illegible] صاحب الكشف [illegible] والحق ان الصوم افضل عنده فوله [illegible] عدم التغير [illegible] انه وقع في بعض
الاصول ان الافطار مباح عنده بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بان ذلك لا يظهر برواية بل [illegible] الاخطار فاعتبر
ان تفرد الا ان الصوم من غير اصله [illegible] قوله [illegible] والقصر الاول الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم
يكن قاتل نفسه لان القتل صدر عن المكره الظالم [illegible] مستقيم على الطاعة فيوجر في الاجر وهو النفر
الذي [illegible] الحال [illegible] صحة التوبة وكذا الاغلال
مثل [illegible] الاشباه [illegible] القصاص [illegible] وقطع الاعضاء الخاطئة وفرض
موضع النجاسة ونحو ذلك [illegible] الشرايع السالفة [illegible] انما كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا سميت
الرخصة فسميت [illegible] السبب معدوم في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فنقول [illegible] لم يبق
مشروعا اصلا ولا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا [illegible] لم يبق واما الثاني فلانه
لم يبق مشروعا بالنسبة الى [illegible] بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة [illegible] الزيف الذي لكي
التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا يجزي [illegible] ان لا يسقط كان مجازا وان [illegible] القسم الثالث اسقط الحكم فيشبه الرخصة حقيقة
مجازا [illegible] لانه يتراخى [illegible] والحكم [illegible] ساقط لسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا
في الجملة بخلاف القصر الثالث ان النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان [illegible] المجازية بعيدا
عن الحقيقة قوله كقول الراوي نهى النبي عم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم
حتى يفسد السلم في العين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل
في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولانه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي وفي هذا بيان لكون السلم
حكما غير اصلي لتحقق كونه رخصة وانما ابقى التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز [illegible] والاتيان مساوية في غيره [illegible]
قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حالة الاضطرار فان الحكم عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة الا انه حرام فهو فيه [illegible] تركه
المواضع [illegible] كما في اجراء كلمة الكفر والحرمة العزيمة [illegible] اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناول حالة الاضطرار

لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وفيه نظر لان قوله الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان الضمير منه هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ولم يحل لم يكن متوقفا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية والضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون الضمير منه هو ما حرم لكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجزاء الكل الكل ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من لزوم الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفي الغضب على المكره لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به بقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان وجوب الصيانة العقد اي النوع المميز بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبعد ذكر عن فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عن فوات انا واختلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تعدي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليكم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وليس المراد بالنفس ها هنا البدن وانما المجموع المركب من البدن والروح وهلاكها بمفارقة الروح باختلال تركيب البدن اور عن عمر رضي الله عنه الرابع هو على بن رسعة الوالبي قال سالت عمر رضه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله عم فقال انها صدقة تصدق الله بها فاقبلوا صدقته قوله هذا اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضه فيما يقصر الناس الصلوة وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم سوال عمر رضه ونجيه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سال لكون الحكم واقعا على خلاف ما فهمه واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على ان الاصل في الصلوة الاتمام على انه مفهوم الشرط والمعنى من التعبير بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه انما بنى على مفهوم الشرط والمعنى لم يعرض دا سابراس في جعل سوال عمر رضه دليلا على ان التعليق بالشرط له بدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه كل واحد وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا الاستدلال بالآية ايضا ضعيف لما تقدم من ان المفهوم مفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الآية فان الغالب من احوال المسافر في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فلا جناح عليهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وقد ذهب فخر الاسلام الى انتفاء الحكم

عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التعليق بالشرط لغوا وان في آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير الملائم وفي ان الفهم المراد قصر الاحوال صوال كما لا بجار في الرواية والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء وان لم يحتمل فعلى كيفية والايمان كالمجموع على ان الآية في قصر اجزاء الصلوة صح والتفويض بالاجماع التكبير اسقاط لا يحتمل الرد اذ قد يقوله ماله يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وهي التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يجب التمليك عن عليه الدين ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا ابره عليه بخير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من ادرك ان دخل الدار فعليه صوم سنة قد حصل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلاثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الوضعي جزاء العقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل الفجر وبعد الفجر لان النذب انما في هلال ادع اكثر ثوابا بحلاف الفجر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والفجر متعين للرفق فلا يثبت في التخيير وانما يزيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة الثواب والاداء كما اذا طول اصل التخيير واكثر من الرواية والاداء كلامنا انما هو في اداء الفرض وعلى ما ذكرنا في باب العكس اشارة الحلي الى المراد بها الثبت مما هو باعتبار الشارع اياه تحت نوع او جنس التوبيخ الى الكافر لا الالي وكذا في العلل الشرعية ثم لا يخفى ان الحق في مثل هذه التقسيمات هو الاستيفاء والمذكور في وجه بيان الانحصار انما هو بمجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلو امل من ان يدعى لجواز التعليل بوصف آخر مثل المانعية كتعلق النجاة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض صح وقد يشتبه بعض الناس في وجه التشنيع بحسب الظاهر لان في قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشرع وذلك لان الجزء اذا كان في الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه لم يكن شيئا بالاعتبار الخارج عن المركب فيسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب من الاكثر حيث يعطى للاكثر حكم الكل واما الاعمال فاطلاق الايمان كما ذهب اليه الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة الايمان حتى ان تارك العمل لا يكون مؤمنا فان قلت فعلى ذلك فالانسان واعضاؤه ليس من هذا لان المجموع المتحقق الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه يسمى باسم اليد غاية الامر في كل الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مقبول في المحسوس لانه ليس شيء من الاعضاء بحيث اذا عدم الانسان قلت المقصود بالتنظير ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعه عند فوات اليد مع ان جملة المركب الشخص ينتفي بانتفاء الكل منهما

ومن تعالى في توجيه الركن الزائد لزيف الشرايط والامور الخارجة قد يكون لها زيادة تعلق واعتبار في الشي بحيث يصير بمنزلة
جزء فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد او لفظ الركن مجاز والاول اوفق لكلام القوم قوله واما العلة فكذا العلة
من الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان كثيرة بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاول ان يعين المقام
تعيين ما يطلق عليه لفظ العلة من الاقسام كما يتميز العين التي هي الحادثة والباصرة وغيرهما اولا ثم السبع في الشجاع وحاصل الامر انهم
اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور وهي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموا بالاعتبار الاول العلة
اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح
وهذا ظاهر وتعبير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح
ونحوه لكن تعبير الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق في الاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في النوع
فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تخلل الوسايط فما عدا مجموع الامور الثلثة في العلة اسما ومعنى وحكما او بعضها يصير
الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد وان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا
فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه اخر ان كل من العلة يجب الامور الثلثة بسيطا فثلثة والا فان تركب من اثنين
فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اشير فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط والجعل اقسام السبعة من العلة اسما
وحكما ومعنى والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي له شبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما
لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام الاول لا مخالفة لها استقلالا المصنف عن درجة الاعتبار وادرجها في الاقسام
العلة حكما فقط ونبه في اخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل من العلة معنى فقط لانه جزء العلة فيتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم
الحكم اليه ولا ترتبه عليه والعام انه ذكر فخر الاسلام منها العلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل
ومن مقارنته لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها وليس التقدم بالعلية بالذات في لا في مقارنتها العلة التامة العقلية
لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على
ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع في وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان لا اصل بعان الشرع والعقل لا يختص فيه فوق
بعض المشايخ كابي بكر بن محمد الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارات الامام ابي اليسر
وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر ان بعض القوم
قالوا العلة تسبق بعدها فصار وقد ذكر فخر الاسلام في مسائل حق قد وقال فصل العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها
بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه التوفيق على ما ذكره ان الدليل العلة لا يوجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم
عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها
لزم وجود المعلول بلا علة هو عدم العلة عند المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في حكم الجواهر بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة

كفسخ

كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل هو المتنازع
وان اريد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز ان يستغرق الاتصال
بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخير بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية
اذ الكلام فيها لا في الاعراض واما بقاء العلل الشرعية حكما كالعقود مثلا فلا ضرورة في بطلانه فانا نعلم انها لا تبقى وجود ثبتت
ورفعها حال تمام وجودها والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها امر ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا
يثبت في حق غير الفسخ قوله كالمعلق بالشرط على ما بانه في اقسام الشرط فانه علة لوقوع الطلاق بعد دخول الدار فانه يضاف الحكم اليه يقال
ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما
قوله على ما ذكر في اخر فصل مفهوم المخالفة من ان العباس ان لا اثر لشرط الحال لما مر ويعلق التمليك بالخطر الا ان الشافعي جوز
للفرق وهو يبين فيه بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان عبر بلزم القول بتخصيص العلة بان تاخر الحكم عنها لمانع فلا
الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام الا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والتصرفات […] ويجاب
بان الخلاف انما هو في العلة الجامعة اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس منهم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة […] خرج
فيه النزاع قوله ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى متراخيا عنها حكمها كان السبب اشبه اليه وجب التوقف بينهما والدلالة على
ان البيع الموقوف اي البيع بالخيار علة لا سبب في لكن انه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي او يمضي مدة الخيار
او يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت الملك مستندا الى وقت العقد ان يثبت الحكم من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده
المتصلة والمنفصلة التي المنفصل معروفة فان قيل ينبغي ان لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة كما مضى وقت عدم ملك المنفعة
في الحال عدم ملك بدلها وهو انا قد لا نسلم انه لم يثبت الثبوت كالنكاح والمنفعة قوله لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا الاستدراك
من كونها علة والمعنى بمشابهته العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يظهر ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود
العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف
فان الملك يثبت من حين الايجاب في العقود حتى يملك المشتري المبيع بزوائده ولانه ليس هناك تخلل زمان واما في الاجارة […]
بني ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجب
علة يضاف اليه الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان الايجاب موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف
طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم عليها بواسطة من الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا باعتبار […]
في الرهن فان الحكم لما تراخى عنها اشبه الاسباب يدل على ان شبه الاسباب في تراخي الحكم لا انا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة
ان الحكم انما تراخى لان وصفه كذا وكذا لما كان على شبه الاسباب لضعف الكلام بينها وبين ان حكم الرهن انما تراخى الى وسايط المفضية
الى الهلاك من القبض والموت والوصول انما يحصل والتقوم فهو بهذا كان الرهن علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان تبع له الحكم

يعني بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب
وذلك بان تكون الواسطة اما مستقلة غير علة صفة او تكون علة صفة غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمعنى في الهوا الحاصر
بالوجه ... ظاهر كلام المصنف بل صريحه ان الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب
آجرتك هذه الدار من غرة رمضان وان الحكم فيما بين الصورتين يثبت في غرة رمضان حتى لو باع الاجير الدار من ساعته يثبت
الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب في الزمان وذهب اليه المحققون بان في الاجارة معنى
... الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وحمل ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة
الا انه في حق ملك المنفعة مضاف الى وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليكون الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم زمان حج
... تنعقد ساعة فساعة بحسب حدوث المنفعة (حـ) وكذا الطلاق الحاصل يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق
غدا ... لا اضافة الحكم اليه وتاخير فيه لا محالة لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التعريف كما في
الاجارة ... شبه السببية فالاضافة الحقيقة اولى فلذا يعتمد وقوع الطلاق في ... غير اسنادها الى زمان الايجاب
... علة تاب على نوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا محالة لعدم المعارضة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء
الذي ... ولهذا الحول بمقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فتعين علة شبه
الاسباب التي ... الحكم غير متراخ ... علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولم يكن الى الحكم متراخيا اليه
الى الى وجود النماء كان النصاب علة من غير شبه بالاسباب وليس اصلا سببا حقيقيا لانه حكم موقوف عليه لان يكون النماء علة
حقيقة مستقلة وليس كذلك فرن لان المؤثر هو المال النامي لا بجرم وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى
... ولو كان متراخيا الى ما هو علة لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة عرلة فهو نسرى الوتر لانه انما يكون كذلك لو كان
... حاصلا بعض النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو التوالد والتناسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكم
... لهذا الحول والاجرة لذلك لا يحصل بنفس النصاب بل يسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو
... متراخيا الى شيء يحصل بالنصاب لكان النصاب علة العلة فيثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس علة حقيقة مستقلة ولا
... حاصلا بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه فهي ان النماء الذي هو بالحقيقة فصار ... الذي يوجب مع اسامة النصاب
... الا انه لما كان وصفا قائما بالمال زائدا على المال الحقيقي ... الاصل ... الوصف ... جاز تعجيل الزكوة
... الحول اذا تم هذا فنقول لو فرضنا ان النماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا ...
... مال ... فان الولد له سبب صحيح لا شبه العلة اصلا واما اذا كان للنماء شبه العلية لكن للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة
العلية المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبهة العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الى كونه والتي
شيئا مستقلا ... حاصل بالنصاب لانه لجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان [illegible] الحكم

لا يوجب

لا يوجب كون النذر سببا حقيقيا وهذا تنبيه ... ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا
حقيقيا الى اخره اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلا بنفسه او بها ليتم في مادة لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب
كونه علة العلة كما انتفى عنه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى ما يجب حصوله الى اخره وهنا بحث وهو
ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما يجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية
اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالملك لا بالمال انما نفى ...
لانه على تقدير كونه علة العلة يكون ما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المنصوص لانا نقول ليس في شيء
على العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الملاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام لما تراخى حكم ...
الاسباب الا يرى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين
احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكيد الانفصال بينه وبين الحكم ولحوق الشبه بالسبب وثانيهما ان لما شبه
العلة فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير المصنف هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب
شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى ... الى
المانع لا الى الوصف قال ... الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نعم للزوم
... وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطية تلازم وتساو على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الاخر
(حـ) هو يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة
بالاسباب لم يكن الوجوب ... ان يكون الاداء قبل تمام الحول العدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد ثبت الوجوب من
... الاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا ويجزء بالوضع
الى اول الحول لاستناد الوجوب الى ما قبل الاداء (حـ) وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة و
التاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة لتغير التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك فيتراخى
الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك فيتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم
في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عندنا حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب
ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هي كلها ... على الحكم على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة
للملك وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم من جهة تخلل الواسطة التي ليست علة مستقلة بل حاصلة
بالاول سوى شرى القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فيشبه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام
بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره فهو من المصنف الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى
وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لاحتمال السلف ... هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين الدال التي تشبه الاسباب

عموم شبهة التضاد فيما تحقق الا مثلة السابقة وصور الاولى فقطع السبع الموقوف وصور الثانية قطع من نشر الثوب وامالة
ما له شبهة العلة فكما ذكرنا لكونه ملحقا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه
ولا حكما لعدم الترتب عليه لان المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المترتب كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي ره
سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر فهو سبب نحو الاسلام لكنه وصف له شبهة
العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا بخلاف ما ذكره غيره من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو
الكل في تمام المعلول فيما ذكرنا مثاله كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فيثبت به ربوا
النسية وهو شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز اسلام حنطة في شعير وهذا لانه ربوا الفضل فانه اقوى الحرمة فلا يثبت بشبهة
العلة بل بنوع ثبوته على مصطلح العلماء القدر والجنس كيل والنقد تام وهو قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد قوله
واما معنى وحكما فهو اذا كان علة ذات وصفين مؤثرين مترتب في الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال
لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع ونحو كل القرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير في العتق لان
لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابة ونفقة القريب الا ان الاخير يترجح لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما
ويجعل الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلة فيكون الملك علة معنى وحكما لا اسما لان اضافة الحكم الى
الملك وثبوته امر ظاهر شايع في عبارات القوم واللفظ المصرح فيه فكيف لا يكون علة اسما فهذا سبب الحكم كون الى ان الجزء الاول
يعتبر بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويعتبر الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالحمل الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر
في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيعتبر الجزء الاخير كعلة العلة فتكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة يكون علة
اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي في تحديد الكلام بوضعه في الشرع
للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة ونرى الوتيبة قوله فيصح بيت الكتان عند الشراء فان تلك الجزء الاخير هو الملك دون الشراء
فكيف يصح هذا التوزيع فلو اشترى اثنان علة الملك وعلة العلة منزلة العلة والحكم غير مترتب بهذا فالنية عند الشرى ثبت عند الجاه الكونه
النافية للاعتاق اي للاضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول قوله وبقي ان لو اشترى رجلان قريبا لاحدهما فان الاحد الذي اشترى
الاجنبي نصيبا من التوقيت يضمن الوتيبة نصيب كل اجنبي بالاتفاق هو سواء كان الوقت او معا لا انه افسد على الاجنبي نصيبا هو علة وهو الشرى
وان اشترياه معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا فعند لا يضمن سواء علم الاجنبي او لم يعلم اذ لا عبرة بجهله لانه في جهته وعند ابي ح لا يضمن
لان الاجنبي رضي بفساد جزء نصيبه الوتيب شريكا في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه نشأ منه بخلاف ما اذا اشترى
الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وسوله بتصور الانتفاع العلم بها
اجيب بان الرضى امر باطن فاريد الحكم على السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشراء وابطال بعذر جهله وجعل حكم العدم
صار كان العلم حاصلا وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا الجواب قوله بنفي معنى الوجه به اذا اشترى اثنان عبدا احدهما الشريك اذ ادعى احدهما

انه ابتغى لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير القرابة قد صدر بصنعه فيكون المعتق وهو المالك القرابة قلوته قبل الشرى لم يبق
مدعي القرابة لانه لم يحصل بصنعه وقرابة الاجنبي بعد دعواه فقوله لم يبق قول الدعي مختص بصورة الشرى معا حتى لو اشترى الاجنبي
اولا ضمن المدعي القرابة حصته لعدم الرضى واما الواو في قوله عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه
ولو كانت القرابة معلومة لم يبق بما له تعلق لان الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن ان يتصور تأخر القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا
عبدا فادعى احدهما انه ابنه وله الخيار حكمه قوله او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد ان يتقدمه
والدليل هو الذي يحصل العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متأخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويتقدم عن المحل لان تعليق
الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخباره بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس في الطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق ليس بمحظور لما فيه من قطع
النكاح المسنون الا انه شرع فروضا انه قد يحتاج اليه عند الجرح لاقامة صدمة النكاح والحاجة امر باطن لا يتوقف عليه فاقيم دليلها وهو
زمان تجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا او دفعا للحرج لحل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا
الطهر نفسه قوله واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطي في وعاء مشغول عند حدوث الملك
بناء الى انفصالها صفة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه
امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث بالاعاع ملك عن استحدث منه وبلوغ جهته ملكه
يمكن من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بلا واسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وفيه سبب بعضهم الى انه من
اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك يمكن منه فهو السبب وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البائع والملك تمكن من
وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط لا علة ثم وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين
سبب يفضي اليه فان هذا الاستحداث يصح فيه غير استبراء يلزم من البائع خلافا للسلاع وفي غير طهور براءة رحمها عن مائه فلو انكحها
الوطي لكان يفضي الملك لا ادى الى الخلط ولكن الكلام ونفس الملك سببا مفضيا اليه فظهر انه دليل ما بعده السبب باعتبار ولهذا
سماه الامام السرخسي السبب القائم مقام الدليل على العلة قوله كما في تحريم الدواعي ان دواعي الجماع من اللمس والتقبيل والنظر بشهوة حيث
اقيمت مقام الوطي في الحرمة على الاطلاق واذا الى ان يبيع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالة كالاعتكاف والاحرام اذا الى ان
مع الزوج والامة قوله ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط الا ان التعليل العقلي
يقتضيهما والاحكام يدل على ثبوتهما لانا الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثير فيه
في الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والحكم المقارنة فماله شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة
يكون نحو العمم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير في الجزء
الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا الى ان يحصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم
التأثير اذ لا تأثير للداعي بل يكون لجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم

في غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط قوله واما السبب فهو لغة ما يتوصل به الى الشيء، واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم
من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام
اختلاف الجهات والاعتبارات وان لم يحصل الاقسام بحسب الذوات وهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض
كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط
وما اورده المصنف وهو الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بتحصيل لقسم السبب
الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسماه الكتاب حقيقيا ثم ذكر ان من السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض
للسبب الذي فيه شبهة العلة فاعلم ان تقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا
يؤثر فيه ولا هو موضوع له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر
فيه ولكنه طريق للوصول اليه والعلة هو وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق لانه حادث به فيكون له حكم العلة فيما
يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص و
كشهادة لوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي
هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء
القصاص قبل الشهادة فيصلح للايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة
ولا مباشرة من الشاهد لان القتل حقيقة انما صارت قتلا له مؤدية اليه بواسطة فعل القاتل واختيار الولي القصاص على العفو
وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلمنا انه لا يخفى عليهم انه يقتل لانه جعل السبب
القول المؤكد بالقصد الى القتل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وصيانة للدماء ولهذا يجب القصاص على المكره ولا مماثلة
بين المباشرة والتسبيب قوله وذكروا ان السبب الحقيقي ما يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب
كدلالة السارق بدلالته على المال ثم سرقته ولا يكون في ذلك شبهة كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص
وقوله بنفس نسخ الشرع فالسبب صحيح انه يتوهم ما لا يحتمل بخلاف ما اذا زوجها بغير لو زوج المراة وليها او
وكيلها على شرط انها حرة فاذا هي امة يغرم الولي والوكيل للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل
فيكون التزويج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصار الازالة فيجيء وصف الحرية منزلة العلة في تزويج
فيكون ان يكون صاحب علة قوله ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تورث حال كونه محرما علة للضمان
وهو حرمة قتله لكن الدليل عليه ادى الى المدلول العين بحيث الضمان وصفه الاعلام بما ادى الى احداث العلة في الوقت لان لا يخفى
المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك قوله ومثل المحرم بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال
لا يضمن لان الضمان يجب في صيد الحرم محفوظا بالحرم لا لتعدي على ازالة الامن وهو موجب للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم

الذي جعله الله آمنا لبعض من تعاطى الذي فيصير الصيد فيه بمنزلة الاموال المملوكة والموقوفة وانما يجب ضمانه ضمان
المحل لا بعوض الجناية بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة
الامن فان قيل السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت هذا مسئلة اجتهادية افتوا فيها بعد العكس
استحسانا لغلبة العادة قوله فيجاب بسوء الوجاء وهو القرب بالبدأ والسكين قوله كالتطليق كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق و
العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية للجزاء عليها الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق
او لزوم المنذور لافضائها الى الحكم في الجملة لا اسباب حقيقية اخرى بما لا يفضي اليه بان لا يوجد المعلق عليه فقوله للجزاء حال من المطلق
وما علق عليه الى كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء او لو كان مفعولا بقوله سبب على ما زعم المصنف لكان المعنى ومنها
سوى ما سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه ولكن لتحقيق الكفارة وفساد واضح ثم تسمية هذه الصيغ اسبابا مجازيا انما هي قبل
وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات علل اصطلاحية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها
والاتصال بها بمنزلة التملك وكذلك الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقة بمنزلة الايقاعات
المنجزة وهذا الخلاف ما اذا حلف والله لا ادخل هذه الدار وفعل ذلك فان علة الكفارة لا يصير اليمين لان اليمين موضوعة للبر والبر
لا يصلح للكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع فكيف يصلح علة للثبوت وانما الكفارة علة الحنث
لانه المؤثر فيها وقد سبق في ذلك في بحث الشرط فان قيل قد اعتبر في حقيقة السبب الافضاء وعدم التاثير فكان هذا القسم مجازا
لعدم الافضاء يثبت لكن لا يجوز السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلنا نعم الا ان عدم التاثير لما كان يقدر او الى حقيقة
السبب اللغوي ما يكون طريقا الى الشيء ويوصل اليه خصوصا هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز وبني على اجازة
ما فيه معنى العلة بان يسموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخص
باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السبب بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع الجزاء المعلق عليه وفيه نظر لانه حال ما لا يبقى سببا
حقيقيا بل علة على ما سبق الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يجعل العلاقة من مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء
الى الحكم في الجملة ولو بعد حين قوله ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة من جهة كونه
علة حقيقة في ثبوت الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال التنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب ان هذا لا
نزاع على ابطال عدم الابطال اولا وانما يلزم على الابطال ثانيا وجوابه عن استدلال زفر ثانيا اما وجه ما استدل له فهو ان المعتبر وجود
الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يبقى لانه لملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج فقال ان نكحتك فانت طالق فانه يقع اليه
وجود الشرط البطلان فان اليمين المقصود عن اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء ومقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود و
متحقق عند فوات البر ليحصل خوف في دله على المحافظة على البر فلا يبقى الملك حال وجود الشرط فان تعليقه بالملك كما ان تزوجتك فانت
طالق فان الملك متحقق الوجود عند فوات البر وظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علق بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط

وفوات البر غير معلوم التحقق فاشتراط الملك ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل
في الثابت بقاؤه فيظهر رجحان البر في غالب الوجوه فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بقي بعد
دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بقي على احتمال
الشرط ايضا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بقي على هذا لاحتمال حدوثه عند وجود
بقاء الحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق ثم لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلما لا يشترط في ابتداء التعليق
في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وانما قلنا على ان التنجيز يبطل التعليق فيوبين ان اليمين تسع الى زمان ابدا او بعض
انما عقدت للبر لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتفويت ما ينبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بعد انه مضمونا
بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق ونحو كان اليمين بالله تعالى مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين
من الجزاء او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال الى قبل فوات البر اذ الضمان شبهة الثبوت قبل فوات
المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للمغصوب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والرهن
والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح شيء من الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف
لزوم الجزاء والواجب لغيره ان يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون لعرضية الفوات في حق نفس الجزاء حكم يلزم عند فوات البر
فتلك عرضية الفوات للبر عرضية الوجوب للجزاء ويلزم عرضية الوجوب لسببه فيكون السبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت
في الحال كما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا تثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان حقيقة الولد
الولد مع تخلف المدلول مانع وبمنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال الحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء الى يبطله بطلان
محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل وحيث امكن الرجوع اليها فان
قلت فالبعض امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لا فات ماله بد منه تحقق البطلان فالملك لم يتم دليل على انه لابد منه في الابتداء
يتحقق بفوات البطلان وانما لا يكتفى به عند وقوع الشرط وقد امكن عوضه في فلاحية للبطلان وفي الطريقة البرعونية انه
لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت لمحلية النكاح وهي تعلو الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل
هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين ابتداء او بقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكر المصنف من التطليقات هذا
الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصر طريق احد لا يحصل من المسئلة وهو ان من اليمين انما يصح باعتبار
الملك القائم وليس في الاثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان يجعل الدار بستانا
او حماما اذ اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل انعدامها الا الجزاء الكل لا انه بوزن كيف الطلاق في العتاق و نوقض هذا
الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج اخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عنده وان لم
نتوقف تطليقات هذا الملك لم يبق الا واحدة فان البائن فقط ولهذا لم يشر الى هذه وفي الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام الجزاء لان المعلق

بالشرط تعليقات في ذلك العقد واما الجواب عن السؤال الثاني فهو انا انما اشترطنا في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة
الثبوت للجزاء في الحال بعدم اسقاط المحرم في الحال لعكسه وليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا
بالجزاء ولا حاجة الى ذكر في التعليق بالتزوج للذي وجود الملك عند وجود الشرط متحقق فرن لان الشرط انما هو تعين تحقق الملك فيكون
البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على ما ذكر المصنف لن الشرط فيه الى هذا التعليق
بعين العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت فيها الى قبل العلة وانما هو جواب كما بين لان الشرط منا اعني في صورة التعليق بالتزوج
بعين العلة ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته لان الطلاق في
قبل النكاح فكذا شبهة اعتبار الشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء واما تعليق
الطلقات الثلاث بتعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الحل لان عمله المنع عن الوطي وفي ذكر الوجه وهو ثابت لم يتجدد ولهذا على
وليس في ابطال حل المحلية ضرورة بعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث
فيثبت الظهار الا اذا ابتدا الظهار لا يبقون في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة قوله اعلم ان الكلام في الاحكام فذهب عامة
القوم بان يوجد واحكام من اقسام النظم بابا في البيان اسباب الشرائع ان الاحكام المشروعة على وجه الايجاب والمنع عامة فقط
ما نوق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحوه فكل اراد هذا البحث بعد ذكر السبب صون بطلة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر
في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لكل ما يذم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بالخطاب بعينه صريحا او دلالة لو ثبتت
الادلة والعلم لها انما يجعل من الادلة وفي كل التقطع بان اضافة الا ايجاب لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيف الى اسباب كذلك لزم
توارد العلل المتعلقة على معلول واحد وانه باطل لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انعكست الاسباب الاحكام عنها وهم يقولون على
ايجاب الله وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات
فان ما يترتب على افعال العباد فتجوز ان يضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب في نفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام
في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وانه المثبت بالحقيقة للاحكام الا انه تعالى نفسيغ ذلك الى ما هو سبب في الظاهر تجعل الاسباب ولعل الاحكام مترتبة
عليها تيسيرا او تسهيلا على العباد وليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام لمعرفة الاسباب الظاهرة على انا اعتبرنا ذلك في علامات لا مؤثرات
وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص وفي الزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب
عليه الحكم على ما جرى به نص الله تعالى قوله فسبب الايمان بالله تعالى اي التصديق بالله وبوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل
ويشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سواه تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما يسمى عالما لانه علم على وجود
الصانع يعلم به ذلك ولا يخفى انه لو وجب الايمان بالجارح الا انه السبب الظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما للكفار
لم تثبت بعد ظهور السبب الحقيقي صورة صدوث العالم انه ليس لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا الوجوب المطلق اوداعي ابتة او بغير ذلك مما هو انما
في كلهن الاوان بدل على ان لحديث اسما انما قرينا عينا عما سواه ووجوب الزكاة قطعا للحسن في وجوب الوجود ضمن فيه الكلام بنوع من الجمع الرفيقي

لا يقال ثم لو كان السبب هو الحدوث زمانه على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير
والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول بالجملة الايمان بانه قديم الايمان بانه صانع العالم بارادة واختيار
وانه المختار للكون الاحادة وانهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل احد هو حدوث العالم فقط بل هو ايات الانفس
وفي ذلك متفاوتة على ما اشير اليه في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية الا ان الاستدلال بالافاق والانفس هو اشهر
الايات وضوحا واكثرها وقوعا وانتهاء واما اذا كل احد شاهد حدثه والسموات والارض فكان ملازما للكل فهو الايمان فلهذا
صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل
وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في ضمنه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا لحجر شرعي وقد ذكر في الايمان بحال لانه لا يحتمل
عدم المشروعية اصلا لانه هو غير مخاطب بالايمان لعموم التكليف المعتبر في الخطاب فسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد
الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام مال اليه السرخسي وجوب الاداء بناء على العقل اللازم عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ
فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند
الاخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما ثبت بالعقل وتبلغ الخطاب الى نفي حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يثبت في الاداء
على كونه مشروعا في حق المؤدي كلامه بجهة المأمور به (قوله) وللصلوة الوقت اي السبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما حقق في مبحث النفس المتعلق لبيان
ان المأمور به نوعان مطلق وموقت (قوله) وللزكوة الملك اي السبب الوجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب في وجوب الزكوة في ذلك
المال لاضافتها اليه في قوله عليه السلام ادوا ربع عشر اموالكم وبتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لامرية لا صدقة الا عن ظهر
غنى واموال الناس في الغنى بحيلة فعبر عن ان ربع بالنصاب الا ان تمام الغنى يكون بالنماء لتصرف الى الحاجات المتجددة فيتم امتثال الامر
بحصول الغنى وتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء لحصول اليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي
اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار
الحول شرطا وجرى مجرى النماء والجزء النماء جزء المال الذي هو السبب هو المال باعتبار صفة النماء والمال بمنزلة النماء بعد بذلك فيتجدد
تكرر الوجوب بتكرر الحول بتكرار السبب لا بتكرار الشرط (قوله) وللصوم الشهر اي المتفرع على انه سبب وجوب الصوم رمضان هو الشهر لانه
يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر ايامه بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببه
باعتبار الخارج في الوقت وقد تكرر في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي
الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه دون الواجب ودون الصوم
هو النهار لا غير وقضيت الاكثر وهو المختار عند المحققين لكل يوم سبب لصوم ينبغي ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب
لصوم ذلك اليوم للصوم لكل يوم عبادة على حدة تختص بشرائط وجوب منفرد بالانتقاض ولذا بان نواقضه ينتقض بسبب على حدة
واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق في بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر (قوله) ولا ترى ان الحكم يضاف الى النذر

عن النذر، وانفصاله عنه لان ما العبد والحج ونحوه فاذا وقعت صلة للاداء فمن حكم الاستواء اما ان يمكن انفراد الحكم عن السبب
كما قال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان عليه وجب على محمد قراءة ادا عنه غيره كانه نايب عنه كما قال رسول
الله على الوجه المتقابل وهو الطريق على ان المعنى الكل باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد الكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة
المكلف فروت دخولهم في عهونه وهذا باطل لان العبد لا يملك شيا فلا يكلف بوجوب ما على الكافر ليس من اهل القربة والفقير
ليس عن يجب له فلا يجب عليه ويعود اليه ولا يدفع عنه اذ له فرادع على الجواب وقد ذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا ويقول
العبد من حيث انه انسان مخاطب ومن صدقته فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه
لانه كالبهيمة فيما ملك عليه ففي اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن
اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا اسواء في الاصل الصبي واما الكافر فخارج عنه لانه ليس من اهل القرب (قوله) كلان تضاعف
الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل كاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا اصل وليس هو بدلالة لازم او السابق بالاستعارة
انه لما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فلم يجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ايضا على انه يشبه السبب في اصلاح الحكم اليه
فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب
ليس بوارد الا ان الحج تضاعف للسبب كالحج على ما مر واما تكرار الواجب بتكرار الوقت فيتكرر بتكرر السبب لعل السبب هو الراس
بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبا بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيتجدد لتجدد الحاجة (قوله) فهذا الدليل اقوى
اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة
وغيرها فرجح بانه ترجيح بالقوة (قوله) وامثاله ووصف المؤنة يرجح سببية الراس لان يتعلق الحكم بوصف المؤنة في قوله عم ادوا عمن
تمونون يشعر بان سبب الصدقة يجب وجوب المؤن والمؤنة وجوب المؤن راس يلي عليه كما في العبيد والبهائم فيثبت سببيته ايضا
على اعتبار المؤنة والولاية (قوله) ولحج البيت اي السبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة اذ الاضافة اليه ولا
يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون
الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (قوله) وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا ان السبب للعشر
بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته
والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فلوله جعله الخارج متعلق بالسابق فهو كل من العشر والخراج مؤنة الارض في الاصل
فيه الا ان مبنيه الكاملة للذات يترك حكم بقاء العالم الى الحين الموعود وقد ذلك بالارض وما يخرج منها مما يحتاج اليها والنفقة عليها كما العبيد
والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الطالبين لاعزاز الاعلاء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين هم بمنزلة النوع على الاعلى
وليستعان بالسنة الشهباء فيكون النفقة على الوجهين فقد ضمنته على الارض بتقدير ما باعتبار النماء الحقيقي العشر على لان الواجب جزء النماء
اعني الخارج من الارض فيكون وكذلك بمنزلة الزكوة في المال النامي وما باعتبار النماء التقديري الخارج عنوة كما في الاشتغال بالزراعة الاشتغال عن الجهاد والاعمر والاكبر

والاجبار على الزوجين المرسوم ببيان الشرع والتوقف دون الحطيئات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وقربا من منزلة
الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف فبهذا يكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة و
والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر في الارض الخراجية
وان لم يجب الخراج في الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عين الارض وسبب العشر الخارج من الارض وللطهارة
ارادة الصلوة للآية علما هو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا يشعر
بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها
والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الوضوء في الطهارة ان يكون الموقوف بعد الحدث بصفة الطهارة فلا يجب تحصيل الحاصل
بعد وجودها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ ثم بعد وجوبها لو توضأ قبل
الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشيء
ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل
يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط
وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فلو كانت سببا للطهارة لتوقفت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط
الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة وشروعها
والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالتغاير بين المتنافيين
قوله وللحدود والعقوبات ما يضاف اليه السبب يكون في وقت الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات
محضة كالزنا والسرقة والشرب واسباب الكفارات لما فيها معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة
مثل الفطر في رمضان فمن حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار
والقتل بالخطاء وقتل الصيد المحرم ونحو ذلك فان فيها جهة الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا
فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي
هو الحنث واليمين مجازا قلنا في الكلام مسامحة النسبة المجازية لانها الحظر والشهرة وذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة
عند البعض بلا مرية فلا حاجة الى الاثبات الا انه سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا البر وتركها
وجوبا فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط
فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعقدت بعد الحنث في حق الاصل اي البر لكنها قائمة في حق الخلف
فالسبب في الاصل والخلف واحد قوله ولشرعية المعاملات تعلق البقاء المقدر اي بقاء العالم الى حين قيام الساعة وزمان قرب سبب شرعية البيع والنكاح
ونحو ذلك وتوضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع

والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة
بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول
كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص
اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فهذا السبب في شرع المعاملات قوله والاختصاصات
قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذا يسمى الاختصاصات
الشرعية فسبب الافعال التي هي اثارها هو سبب التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية
العملية عن ادلتها فهي اما ان يتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء
النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب صنف اصحاب الشافعي الفقه
اربعة ارباع فاسباب الكل من ذلك ما يناسبه على التفصيل قوله واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد
ذلك في بعض ما جعل علة او سببا للاحكام وكان المصطلح فيما يسمى العلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه سببا قد جعل فيما
سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ودفعا لتوهم الاعتراض وبين ان الاصطلاح
ما هو من اصطلاحات القوم ولا مشاحة فيها قوله والشرط فهو على ما ذكر المصنف رحمه الله اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط
فيه معنى السبب وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين الذين
علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه ولا هو متصف بالحكم فهو الثالث كحفر البئر وان لا
فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت
وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب
الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيه معنى العلية او السببية وقد عرفت ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى
العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وقد نظر فيه قوله وهو ان الشرط
المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بجعل الشارع حيث لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الاعم تعذر كالطهارة
للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بان يدل الكلام على التعليق حالة
كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف
تعليق به كالشرط قوله وقد اشار الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف
اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه كما فيما اذا ذكر
صفة العلة الصالحة فانه لا يثبت بالبينة والحلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخول بها بدخول الدار وآخرون
بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه

على المرأة فى تفويض المهر لانه بمنزلة الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار
وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ايلولها اليها او باعتبار ان العلة اسم للحقيقة
ومعناه مع السببية او ما باعتبار انه بطريق الوثيقين وقضاء القاضي تنضاف الحكم بالعلة فكم العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة
الحكم اليها لا حاجة الى الاضافة الى الشرط فان قيل لو شهدوا بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان
فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابو شهود النكاح عن الضمان
حيث ادخلوا في ملك الزوج عوضا بما لزم من المهر وهو البضع بخلاف ما نحن فيه (صح) كشهود التخيير فانه سبب لكونه
مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة لحصول لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب (ص) فان قال لما تنزع اضافة
الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا لا لبس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط
فقط وحكم وجوب الضمان عليهم على ما ذكر فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وفي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص
في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا
ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا يصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال لعبده ان كان قيد عبدي عشرة ارطال فهو حر ثم
قال وان احلها فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد ثم حل المولى قيد العبد فاذا هو
ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب
العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا
او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على صفة الشهود ونحن فيه قد سقط ... وزن القيد لانه لا يمكن الا بعد
الحل واذا اطلق بعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق بهذا الحكم فلم يمكن اضافته اليه والعلة اي التعليق غير صالحة
للاضافة اليها لانه تصرف المالك في ملكه بغير تعد ولا جناية كما اذا باع ماله او اطعم طعامه ثم يتعين الاضافة الى الشرط وهو
كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه مبني
على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر في حق وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا
بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا في العلة من بيان المالك اي تعليق العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام
وعين وهو الموافق لما نورد عنهم من ان علل الاصطلاحات الشرعية هي المؤثرات المنزوية ... في مسائل شراء الدار واقام البينة
وقضى القاضي كانت علة الملك هي القبول دون القضاء فما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل النظر و
الجواب انه ... مسألة الرجوع الوثيقين اي شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة شهود التعليق هي صالحة لاضافة الضمان اليها
لا ان اثبت العتق بطريق التعدي حيث ... بالرجوع فلم كانت العلة في مسائل العبد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في
الصورتين ان العتق لم يحصل بالقول وانما لزم من قضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي الى الاملاك المالك ... من احد الوثيقين

شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط الى آخره ونوع الحلول عليه في مسائل الحفر
صالحة لاضافة الضمان اليها تخلو اما عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض
اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة العلة في وجهين احدهما ان وزن القيد
متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود والثاني ان التعليق لما كان موثرا بعتق المالك والشهود قد شهدوا بوجود
المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز ولما ... شهود العلة لانها تتم العتق الحسمة فان قيل لا يثبت الضمان حتى يضاف
الى العلة او الشرط بل يثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مؤد الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان
على السبب فلا بد من الاضافة (ص) والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو شرط وركن العلة في الافضاء الى الحكم والانفعال ... فيتعذر
تعذر الاضافة الى العلة لكان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي
ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير
اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح
في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز
عن محل الخلاف فعن بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه لا ضمان الى ... وعند تعمد الماشي (صح) بخلاف ما اذا وقع تعمد في بئر العدوان
فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط (ص) واما وضع الحجر فيعني ان هذه الامور طرق
مفضية الى التلف فتكون اسبابا لا احكام العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى
للسببية الا الافضاء الى الحكم والتعدي اليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر ومن التعبد في الباب وغيره كذلك وجوابه المنع وهو
ان الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فيخرج
الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس ويخرج ما اذا اعترض
على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف ويخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما
اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا ايضا ... واما وجوب الضمان عند محمد في صورة
فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية
كسيلان المائع (صح) لانه يضمن عندنا ... بالحلف وليس كذلك (صح) فان الجرح بان يكون حد العبد في حكم السبب لا التعليق لعدم الضمان
ونوقض ان الشرط المحض بنا فرغ شرط المحض ... اعني صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة
بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية
للوجود فلا يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحكم البراءة لان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف لكان شرطا في معنى السبب لا في معنى
العلة لان العلة فيها مستقل غير منسوب الى الشرط والحادث ... بحكم ... في سوق الرابح واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانه يضمن بناء على
امر

[illegible] وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الحكم ووسيلة اليه لا بد
ان يكون متقدما عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة
انما هو في الشرط التعليقي كالشهادة في النكاح والطهارة للصلوة والعورة الموقوفات على ما يجيء (ق) لان المجروح او فعل الطير والبهيمة هدر
شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يختاران عن الطيور على وجه فيفعلهما بمحلف من الافعال الطبيعية بمنزلة
سيلان المايع فتظن انه لا يكون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقلا في الاستدلال على الضمان فوق كلام المص
ليس كما ينبغي ولا يدفع وان يوجه انه اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه نسلم لكن لا يقتضي لا يتاح اعتباره في
قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا اشلى شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم
اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميلان عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل الى المرسل ولا يخفى ان
هذا جواب عن الوجه الاول فعطف استدلاله عليه حيث بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل يجب ان يتبع الباب شرط
لا علة لكن قد يستبق الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح
علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة الاضافة الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل
الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق (ق) فاذا قال ولو قال عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البير
اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في
البير بغير تعمده (ق) وهو اما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فان اول الشرطين بحسب الوجود
شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلتهما
او احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم
تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط
انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء اليمين الا بمحل
اليمين من الذمة فتبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الكل لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا خرج الجواب عن وجه قول
زفر رح ان الشرطين واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الاخر (ق) واما العلامة فهي على ما يقتضيه تفسير المص ما
تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فيباين الشرط والعلة والسبب والمشهور انه يكون
علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا له بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم
شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تاخر الشرط عن
صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدم كشروط الصلوة وكشهود النكاح كذا في الكشف وهو جواب عن الاشكال الذي ذكره المص
واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة

كشروط الصلوة وكشهود النكاح وقد يتاخر كالحول النامي فوجوده بعد وجود العلة [illegible] المتاخر
لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم ليس بشرط في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم ليس بعلامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان
شرط الا انه ليس علامة لمشابهته العلة في عدم الانفصال بالحكم ثم ظاهر كلام المص محل النظر اما اولا فلان الشرط التعليقي
قد يكون متقدما واما ثانيا فلان الطهور والعلم به لكلف بتعليق نحو العبد يكون [illegible] عن الطرار واما ثالثا فلانه ليس كل شرط متقدم
بعلامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما رابعا فلان الشرط الذي في
معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا حفر ولا وقع مستطرح البير بعد حفر البير بان تعلقه الذي هو العلة [illegible] بعد الشرط الخ
ازالة الاستمساك عن الارض (ق) واما ان لا نزاع في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة فالقائل لم يكن يمنع كونه علامة وان صلح
محلا للنظر الا انه لا اضافة في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها
كما لزم منها مع ان الاحصان عبارة عن خصال بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة
المحضة (ق) فان قيل يبني هذا السوال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة اللذين وان
كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم فلان
تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق ويرجع على المولى الكافر لان سبقها لانه الاعتاق على الزنا
لا فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما تشتمل على ثبوت العتق وتقدمه على الزنا والاول يرجع الى الكافر
فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل (ق) وههنا لا يثبت الا في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت
بشهادة النساء العقوبة للذي الاحصان علامة لا علة ولا سبب ولا شرط في معنى العلة فيكون اثباته اثبات العقوبة (ق) وهو يصلح
التفسير للشهادة وتذكيرها باعتبار انه مصدر في معنى ان مع الفعل (ق) وهو ما ذكرنا ان اقرار المسلم في هذه الصورة تكذيب في
ادعائه الرق ورفع انكاره لا يستحق به الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو
الحدود لكن نمنع في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا
يتغير في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم (ق) وعندهما لا يقبل شهادة القابلة
في الصورة المذكورة لان الولادة فيها ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ونحن انا لا نعلم ثبوت النسب الا بالفراش
لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامراتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم والحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا
منه كاف دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة (ق) واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل
ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي ح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد
هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب ولم يجعل شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى تثبت
بشهادة امراة فتثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين

ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا
في حق استحقاق الرجوع على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك والتحقيق
ان الولادة اصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش
القائم وبالولادة من يطلع عليها النساء لكن ثابتا بالفراش القائم دون العلوق كذا في شرح التقويم ش بخلاف الجلد جواب عما يقال
ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز
علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يعدم الجلد على العجز لا سيما ان الفاء في النظم يوجب التعقيب في الحكم على ان تخ
كان شرطا ان قوله تعالى ثم لم ياتوا عطف على يرمون ويكون شرطا مثله كما اذا قال لزوجته ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق و
عبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتاق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الا
في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانا جعلنا العجز عن اقامة البينة لقوله في حق
رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي
في رد الشهادة وتقدم الجلد على العجز ليس يمكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا ش قلنا على ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد
الشهادة بل هو مترددد بين ان يكون حسبة وجناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لدفع الفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة
لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما اضمر الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة
قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان
يتمكن فيه من احضار الشهود وهو لا كان المجلس في ظاهر الرواية ولا ابراء للامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يجئ بهم
صار القذف كبيرة فينبغي على الحال لانه لم يكن الاصل لاحتمال انه قذف وليس له بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لغيبتهم او
بحبسهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مفتقرا على حال العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان
القذف مترددا بين الحسبة والجناية وكان اعتبار جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة
رعاية لجانب القاذف قلنا انما اعتبر ذلك فيما ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعد
بطلان شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لتقادم العهد لشبهة بزيادة الحد واختلفوا في مدة التقادم
فاشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر

باب المحكوم به

وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا ووجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب
لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات الحس بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية
في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي اولا وكل في القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود
الشرعي ان يعتبر الشرع له اركانا وشرايط بحيث اذا اجتمعت يحكم باسم خاص يوجد بتلك الاركان والشرايط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع

بوجوده

ومعنى سببيته للحكم الشرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالنسبة سببا لحكم شرعي سوى ذلك المطلوب الذي انما يوجب على او ان قوله
كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالنسبة سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك ركنا فكان الصوم فلزم بطلانه
بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرايطه واوصافه المعتبرة في الشرع فذلك الفعل لكن لا من حيث الاداء ثانية
فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجد الاركان والشرايط دون الاوصاف المعتبرة العارضة
كالبيع بالخمر والخنزير فاسد ان قوبل قيد الجواز اذا سب له نقصه وطاوعه وبتمام صلوه وان انتفى شيء من الاركان والشرايط
سمي باطلا كبيع الملاقيح والمضامين لانعدام الركن وكالنكاح بلا شهود لانعدام الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما انا
قلنا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اذ باطل وانما المتقوم على البيع بالمسبة الوجوه تارة بلفظ الفاسد واخرى بلفظ الباطل
وعنوان الشافعي بما انفطان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح ش ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله تعالى ما يتعلق
به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله
ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال
الغير فظهر بما ذكرنا ان لا يوجد قسم اخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع ش اما حقوق الله تعالى
فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات خالصة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات
كالصدقة وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس
الغنائم وفيه لكن الحكم الا سنون ش وكل ان كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في جملة
ذات الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا يعني ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات
لا بتنائها على الايمان واحتياجها اليه حتى ان من لم يصدق بانه لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان
وزوائد لا ينافي كونها في نفسها اصلا وملحقا به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود
الصانع ووحدانيته وساير صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد
باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه
لتصديق اللغوي والاختصاص بعض ما يومن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كو داشتن وهو المراد بالعلم
الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم في بعض رسائله بالاعتقاد والمؤنة اتفاقهم ان بعض الكفار
فلم يكونوا مؤمنين كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون بحقيته الا انهم استكبروا ولم يذعنوا تصديقه والملحق باصل الايمان هو
الاقرار باللسان لكونه ترجمة لما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط
الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة
وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان

مع تمكنه منه لكن لو سماعنزانه من ... نوبا للغه والوضوء الان في عمر التقلب فيها فيسقط الاحكام بدليله الذي سواله وار
ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لاجتماعنا على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام
الدنيا مع قيام الريبة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة ان التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يحكم بردته في حق احكام الدنيا
مع قيام الريبة على عدم التصديق لان التكلم بكلمة الكفر ودليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو
بمعونة الاعتقاد ورفائد الايمان هي له كما ان الحلاوة في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال فنفي الصفة الكمال تنبيها
على انها من تتمات الايمان ومكملات الزائدة عليه واما النوع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وثانية الايمان شرعت
شكر النعم الظاهرة والباطنة لانها جامعة اعمال الجوارح وافعال القلوب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة بنفسها
تطويع الاعضاء لها خالصة لا مخصوصة بالذات ورداته مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة
او حكما بالانتظار على شرطة الاستعداد ق وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك للرجحة المؤنة فيها مع وجوبها على الانسان
بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من
امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجبت في مال الصبي والمجنون
اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونه ارجح ق ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج
باعتبار الاصل وهو الارض على ما سيجيء جمعه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من
الزراعة في الخراج سميتا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز لم يصح
ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او فتحت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على
المسلم حتى لو اشترى مسلم من ذمي ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة والذل اللائقة بالمسلم
والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك لما ان الخراج قربانه والاسلام مانع عنه مع عدم امكان العشر ولا ترجح المؤنة راجحة
فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح
ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر قربة كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج
قربانه والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارض عشرية فعند محمد رحمه الله يبقى على العشر لانه مؤنة
الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه عنده بوصف لقاعدة العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من
تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اولى اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا و
والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكافر ليس اهلا لها
لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن صفة القربة وعند ابي يوسف رحمه الله ينقلب العشر خراجا لان
الكفر لا يشرع الا بوصف القربة والكافر ليس اهلا فسقط شرط التضعيف اثرنا بالاجماع على خلاف الكافر في قوم مخصوصين لتعذر ايجاب الجزية

والخراج عليهم خوفا من الفتنة لكونهم من العرب ومن الروم فلا يقاس عليهم غيرهم ... اما هو اصل في الكافر ... وهو الخمس ق وحق قائم
بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله لاعزاز الدين واعلاء
الكلمة فالمصاب به كله حق الله الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا انه صار الزمنا اداؤه طاعة وكذا
المعادن ولهذا جاز صرفه في المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وتحل المعدن الى الواجد عند الحاجة ق وقاصرة كحرمان
الميراث فانه حق الله اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه جزاء للجناية حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة
لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان
عقوبة وجزاء للفعل المحظور المباشر للقتل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول وحصل القتل بناء على ان الشارع رتب الحكم على القتل حيث
قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه لو عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب
والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في ملك غيره فوقع فيها مورثه ومات او شهد على مورثه بالقتل
فقتل ثم رجع عن شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة والطلاق السبب على الحقيقة باعتبار انه شرط في معنى السبب العلة فان قيل
قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ العاقل يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان
نفي رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لئلا يختلط الدم ق لانا ان الكفارات عبادات في ضمان المتلف
ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب والمتعرض بان ضمان المتلف لا يصح حقوق تقريع لانه شرع لجبر المحل فيكون جبرانا لحق الجابر
الى جبر بل الضمان فيه عقوبة وجزاء للقتل بل المراد بالمتلف هو الحق النابت لصاحب الشرع الغالب فيفعل البشر كما شرعت الخنابت
بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل الداخل في النفس فلا زمه انه الدية او القصاص ق وان في قطاع ق وهي ان العبادة غالبة
في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثني الصوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة
العقوبة فيها غالبة متمسكين بسبوله عن من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فرتب الحكم على الفطر فهم جعلوا التشبيه بكفارة
الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة المظاهر ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول
وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وعقلا واستدلالا
اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان في حكم ما يكون العقوبة فيه
غالبة ان يسقط بالشبهة وهذا في كفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا لو وجد عقابين
عنوا الكفر ولا ان فرق في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امراته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او في مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة
واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح حجة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان
في الاصل طلاقا وجعله الشرع كراهة وهذا ابو حنيفة في الجناية فيصلح لا ايجاب الصوم الحقوق الزائدة ولولا ذلك
لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك المعروف ونقض القول الزور

لانه في معنى العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز اداؤها قبل العود لانها انما شرعت انهاء للحرمة الثابتة بالظهار
فيجوز تقديمها على العود ليتحقق الحرمة بانتهاء النقل بعينه الجزء وكونه الطريقة المعينة انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة
التي حكمها تكفير المعصية وانما باب السنة مقصورا لان اصل معنى الزجر فيها معقول وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة
الى الجنة لانا مع حكمها الزمن هو الثواب الموصل الى الجنة بعيد من احكام المعصية فيجعل المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى
الجنة وهو محال وقد ذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما انت قوية باعتبار
ان مشتوق البطن امر مقصود للنفس اضيف فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان
من عند نفسه الى الافطار طلبا للراحة تأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس لان البرى
انه لا مانع للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما ينزجر الى الخصم وما يتعلق به يتلو الا هي من النذر وكمن حلف لا يتكلم
ابناه وشرع الزاجر فيما ينزجر او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة وكذا كفارة الفطر يغلب فيها معنى العقوبة غالبة فيها بوجوب الاداء وقوله ثم
من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فيها فذهب اليه المصنف لكن العقوبة غالبة فيه كفارة الظهار وجوابا لا ستدلاله ان الحكم
واما على ما هو للمرتب فعلى وجه انه فتر الافطار بصفة النص الوارد به بكمال الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على عقوبة
غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الكمال الاجماع على ان الكفارة لا تجب على المخطئ بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يجب
في سببها كمال الجناية لم تسقط بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة
بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة فحق ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان متعلق تسليم الحق الا محضه
لا ابطال الحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجب الزاجر عقوبة
محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا وحاصلها ان الكفارة عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لا فعال يوجر فيها مع الحظر
كالعقوبات وعبادات اداء بمعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهو قرب تؤدى بطريق القول كالعبادات دون الا
كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة بمعنى انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر
الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا مانع للزجر عن القتل خطأ مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كاقامة الحدود فان
الحدود واجبة بطريق العقوبة وتؤديها الامام عبادة لانه مأمور بها فامتنعا واما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة و
يكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فسقط منه توجيهات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر
الا ان توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء يخرج الكلام عن نظامه ولولا ان الشيخ صدر الشريعة في قوله وهي عقوبة للكفارات
لكنا نجعل الكفارة الفطر ينتظم النظم ويستقيم المعنى والتوسيع الا ان كفارة الفطر تسقط بالشبهة لو رخصة اباحة فيما هو محل
الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس فتبين خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا تختلف بين محرم ومحل
وانما جماع زوجته او اكل طعام فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن تزوج بنته او شرب في الكأس انما تسقط بالشبهة لكفاية الزاجر كما اذا اكل
في نهار رمضان ثم حصل

فشهد عند القاضي فرد شهادته لتهمة او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صومكم يوم تصومون ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لا يجب الكفارة
لان القضاء مع ما فيه ظاهرا فيورث شبهة في حل الافطار اذ لو لم يكن فيه ظاهرا او باطنا لا فرق ذلك وكذا صيغة الحدود ثم ان
قضاء القاضي برد شهادته خطأ لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم
بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه
بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا زنى بجارية على ما ابيه وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة
اذا افطرت عمدا في رمضان لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض
اما الحيض فلانه بعدم الصوم في اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم
او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم
لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانا لا نجد صائما بعد ما هو
غير السفر اشبه الاكراه في الحيض او المرض فانه من قبل الحق قوله واما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر
يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات
متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ولا يتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام
وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان فيه فني نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع فمن شرعية القصاص
ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المبنية عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد
راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجاز فيه الاعتياض بالمال قوله واما حق قاطع الطريق فحد خالص حق الله تعالى قطعا لكان لو
قتلا لانه سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي اذا كان
قتلا مع اخذ فيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص
حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار لان بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن اداته صار تبعية اهل الدار
خلفا عن اداء احدهما ان احد الابوين اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا
سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو يتبعه والا فان اخرج الى دار الاسلام
فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع في دار الحرب فهو يتبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين قوله التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت
خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وهو محال
لامتناع ان يكون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه قوله لكن ان التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله
تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فنعتبر الحكم في حال العجز عن الماء لان التيمم مطلقا عند ان الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في تأدية الفرائض به وطرق ذلك انه ان جعل

من لدنه

ما ابتغاه اللي صح

قوله بالعلو وسو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يحتمل ما تعلقت به تعلق الاحكام صح

قوله

فشهد

عند الله فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم
خلفا عن التوضي في حكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث لطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان
خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه وهو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري وحق الاباحة
بمعنى انه ثبت خلفيته لضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت
ولا اداء الفرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد اندفعت
ومن ثمه قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ
معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع وهو التحري فلا ضرورة ح وعندنا لا يجوز له التحري لان التراب
طهور مطلقا عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز عن الماء بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناءين في حكم العدم واعلم ان وجوب
التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء اخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المصنف عن عبارة فخر الاسلام حيث وحده
قيد جواز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر الى حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري
عند الشافعي مبني على انه لا يصح التيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا
جوز التيمم فيما اذا لم يجد فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض
ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع ولهم
عندنا ثم بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في جهة الخلفية فقال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الالة
بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نقل عند النقل الى التيمم عند عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر
النص لان نجاسة المحدث حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك وقوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء
يؤيد ذلك فان قيل لو كان الخلفية في الالة لا تفوت الى الاصابة كالماء اذ في شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم
يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس ذلك من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثار لا البدل لان استغناء
التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان احد مساه
شرايط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح على الخف بدون الرجل فبدل وعيده
الحدث في رفعه واما اذا كان المتوضي ما يكون في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح
اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن الوضوء لانه
امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز عن الماء فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كما لا يجوز اقتداء المومي بالمومي وما ذكر ان زفر مع
محمد في هذه المسئلة موافق لما ذكره الاسحاق في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند
زفر ان وجد المتوضي ماء وشرط الخلفية ان لا يرتفع بثبوت الخلف امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم [illegible]
الارض

اذ لا معنى للتمييز الخلف مع وجود الاصل مثاله اداة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق
الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم كما اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء
في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نوع كان او على ثبوت ما لم يكن
في الزمان الماضي فانه لا تجب الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك باب المحكوم عليه وهو المكلف
ان الذي يتعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ
العقل على معان كثيرة منها الجوهر في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم
وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس
الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب واليه الاشارة
بقوله عم اول ما خلق الله العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض
عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها ما رتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها النور الذي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك
ومنها نفس العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح
والاغراض ومنها معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة يميز بها الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان
في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتغايرة والمتقاربة فلما صح في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو
نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدو المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله وبتوفيق الله تع
ومعنى ذلك انه قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج
المص الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يجب ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون
النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الاول والمكلف ثم فسروه بهذا
التفسير ويجب ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي
يؤثر في النفوس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس
يدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره ندرك المعقولات فقوله نور اي نوع شبهه بالنور في انه يحصل الادراك بفيضه
ان يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب
ومعنى اضاءة الطريق جعله بحيث يهتدي القلب اليه ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق
بيبتدأ والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبدو اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة
العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله الضمير راجع الى القلب والتوفيق خلق قدرة الطاعة لا تاثير النفس في توليدها فان الافعال

معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالالهام انتهى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراق انواره نوري ويكون
نسبته الى النفوس كنسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال الذي هو اول المخلوقات
في كلام المصنف وقد يطلق العقل على قوة النفس التي تكتسب العلوم انشاء المعنى كذا للعقل باعتبار تحصيل النفس مراتبها الاربع
فعلى ما سبق لان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بين المطالب والنفس لا طريق التوصل الى
المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني فان من شأن القوى التاثير والعقل ومنه القابلية للتاثر والانفعال
فكيف تفسيرها بالقابلية فهي باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابليته من حيث ان حصول المطلوب انما هو
بالالهام وهو فيض الملك العلام فان تلك القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراق التي هي
المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق التي تكمل جميع الاثار وتحصل غاية المطلوب وهذا ينافي المراتب
الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف الذهن بواسطة العقل
فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب
فتحقيق ان مراتب النفس وان مراتب قوتها النظرية الا التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومن تصرف
الذهن فيما ارتسم في الحواس ان تدرك الغائب من الشاهد المستدرك الاثار واللوازم على المؤثرات والملزومات كالاستدلال
بالعالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه ويرتب مقدمات التعاليق وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من
الاحساس بجزئيات من النار لكلي النار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة
واللواحق الخارجية كما انتخص المراتب الاربع فنوان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبارها تتأثر عما فوقها
مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبارها تؤثر في البدن الموضوع مكملة اياه تأثيرا اختياريا وتسمى
عقلا عمليا وللقوة النظرية تتاح الضروريات وفي ترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك لان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن
العلوم مستعدة لها وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن الصور القابلة لها وهي كما بمنزلة
استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات تسمى عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد
الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصلت المخزونة عندها استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد تسمى بالعقل بالفعل
وهي في المعرفة كمن بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها
مشاهدة لها تسمى عقلا مستفادا لاستفادتها من القوة والحالة من العقل الفعال وهي بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارات
المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل
الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس في ادراك الضروريات والعقل بالملكة بعد والمعرف بالهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد
حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات علما وجوديا ... النظريات الا مرتبة للتأدي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية

ومرتبة رابعة فانما هي باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي تخدمه سائر القوى والا فالمستفاد حذف لحصول جميع ما
العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاقتدار مرة بعد اخرى ثم ان هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف
كالثلاث الاول او كمال لها كالرابعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال
قوة لم تكن قبل فتطلق على نفس القوى ايضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا ومبلوا المرتبة الثانية
وهي ان يدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويترقى
على نور العقل بحيث ينتجا وزاد ادراك المحسوسات ش فاعلم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر ان بدء العقل لدرك الحواس لا بد لزم
ان يكون له بداية ولما ذكر طرق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولا بد لها من
من حيث متعلقها مبتدأ والغير فتح اليه على بدء الاجتماع طريق يبتدأ به فالمقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية
درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في اصل الحواس الخمس الظاهرة والاول اللمس فهو سارية
في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك
بها الطعوم والشم وهو قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة
في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهو قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم
الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان ولا يخفى ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس
هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس مرتسما في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس
صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا
خمس الحس المشترك وهو قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ وهو مبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال
وهو قوة مرتبة في اخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي
قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ لانه هو موضع على ما ذكر المعاني يدرك بها المعاني الجزئية بل الغير المحسوسة التي لم
تتأدى اليها طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف
الاخير من الدماغ يحفظ بها المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة
في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني
المدركة بالوهم كانسان له راسان او انسان عديم الرأس وهذا معنى اجزاء المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس
على اي نظام تريد فان استعملت بواسطة الوهمية سميت متخيلة وان استعملت بواسطة القوة العقلية وحدها او مع
الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من حال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء الشرع واستدلوا بان الافة في
ذلك المحل توجب الافة في فعل تلك القوة ولعظام في كلام المص ليس للترتيب بين القوى في الوجود في المحل بل الترتيب في ذاتها وافعالها

القوى

فانه يرتسم فيه صور [illegible] المحسوسات [illegible] ثم يرتسم فيه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل ولهذا [illegible] الا قطعا اشار
بلفظ يوم الدين بحلها بعد محل الوهم فاذا تم هذا الارتسام للصور والمعاني واخذ المتفكر ايا ما كان الطرفين بنزع الدين المحفوظة
من المتفكر علوما ان صورا ومعاني لانها بالنوع في العلوم المتفكرة في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا لنحو قبول صور الانسان
مثلا وصورة الصبرانية الكلية المجردة عن العوارض المادية فتولاها العقل الفعال المتعلق بها بما يليق بكل نوع وبدنيا ته
وهذا تمام التوجه في ان نائبة عن الحواس هو بداية ادراك العقل على ما هو التوجه المذكور للعقل واما الحشو من المباحث
فيما لا يليق بهذا الكتاب في الظاهر ان مع التوجه المذكور ليس في ذلك المعنى وبين من الشارح في انه لا احتياج الى هذا
التطويل وان عوده الى العجز لا حيز وهو لازم الاوله مما يعده في الوضع بل المراد ان العقل نور يهتدى به الى الطريق الذي يبتدأ به في
الادراكات من جهة انها تدرك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات
والمغيبات من الحاضرات فان طريق ادراك المحسوسات سالكة العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا احتياج الى العقل الذي
نحن بصدده ثم اذا انتهى في ذلك الطريق واريد سلوك طريق لادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات
لم يكن بد من نور يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهو نور للنفس به تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا
ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتبين المطلوب للقلب بفيض الملك العلام (قوله) ثم
معلومات النفس [illegible] بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن
لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء يتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار
ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى كمال للنفس والبدن يتحرك البدن نحو الشرور
الى الخيرات وهو التحرك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انها خير وشر وبالعكس الى [illegible] الشرور يستلذها البدن وملايمات
الشهوة والغضب والخيرات شاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل في الملايم الى المنافي الا بعد معرفة ان الاول شر
والثاني خير واما الكمال للخير والكمال المحبوب بالذات والنفس مايلة الى الكمالات مهيأة لتطهيرها عن الغواشي وامرها بالخيرات فاذا
العلم بالخير والشر عرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس
لاشراق نور العقل عليها بعد حصول الشرائط وارتفاع الموانع في جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر
المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا امتناع من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكتفى بمعرفة الخيرات وترك الشرور وبين
القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من معرفة الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل
من ترك الخيرات على عدم العقل (قوله) ثم لما كان بين ان النفس متفاوتة في افراد الانسان صرفا وبينها اما صرفا فلان النفوس
متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالوحدة الحقيقية
اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكثر ميلا الى الخيرات ادرك لطائف وهذا مبني صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان
بالعكس فبالعكس

استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم صح

وهذا يحصل [illegible] يكفيه [illegible] يبلغ الحد في حصول النور ولا يفعل في ان النفس كلما كانت اكمل واتم كان النور الحاصل عليه من
العقل المعلم هو المسمى بالعقل الفعال اكثر واقوى. واما الاكتساب فلقوله متوجه من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما زادت
في تحصيل العلوم بتكميل القوة النظرية في تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل
وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم
بان يحصل لكل شخص متى بلغ المرتبة التي يناط بها التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام
حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت غالبا من تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات
الجزئية والادراكات الفكرية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي آلات للقوى العقلية يعني انا نريد
تحصيل العلوم ابتداء وتحصيل المقاصد وبعوقها يظهر آثار الادراك وهي تنشأ بطبيعة للقوى العقلية باذن الله تعالى
فيتم تمام [illegible] بالارض والاعلا واستيفاء اللذات والتمكن للادراك قدرا بدل من المحلي فيحصل الكمالات (قوله) وقد ينبغي [illegible]
الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليبنى عليه ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع
في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة
في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل مدخلا في معرفة الاحكام [illegible] ان الدليل اما عقلي محض او مركب من عقلي وسمعي
ويمتنع كونه سمعيا صرفا لتوقف صدق الشارع بل وجوده [illegible] وكلامه انما النزاع في ان الفعل هل يحكم العقل فيه
الوعد وخطاب الشارع اما بالعموم [illegible] واما بالعموم وصولها اليه فهل يجب على بعض الافعال ويحرم بعض بمعنى استحقاق الثواب
والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة
وقد يتمسك في ذلك (قوله) قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات
فلو توقفت معرفة الانبياء على الشرع لزم الدور (قوله) وثانيهما معارضة الوهم العقل فان الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية
والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة
والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما عرضه ان يستعمل فيه العقل لتمييز الحق
بالحق والوهم ومورد كلاهما الكذب (قوله) فهو ان العقل وحده غير كاف في جميع ما يحتاج اليه كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا
من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأي الاسماعيلية في اثبات الحاجة
الى المعلم (قوله) فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب
عليه معرفة الله لان الكل العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومع ذلكم
لذلك العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد
لافعاله (قوله) [illegible] وان كان المراد [illegible] بين الزوج لانا ان اوضحنا البلوغ مع كمال العقل والتمكن من [illegible] لا

اذا لم يوصف قبل بعقله اذا الحق النوع لا الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا ابطل الحكم بالسبب الذي هو دار وجميعا
وعطاء وعدما ولم يعتبر لحقيقة السبب فينبغي ان يعتبر الراجحة الى كونه كما لو سوا علم انه لا يشتغل فيه اعتبارا فانه يعني الزاهر
بحاله قلت ذلك في النوع واما في الاصول لا سيما للايمان فيجب اذا وجد سبب الحق او دليله لئلا يلزم خطاؤه وكذا الشيخ الصبي العاقل
البالغ الشاهق الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد شيئا لم يكن
من اهل النار ولو كان مع ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار لدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاكتساب
واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية
او سمعية بل ذلك في علم الله فان الحق يعتبر به والا فلا يعتبر اراد ابو حنيفة قال لا عذر له صدر في الجهل لخالقه لما يرى من
الآفاق والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه
بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن
قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب **فصل** ثم الاهلية يعني بعدما انه لا بد في المحكوم عليه من اهلية الحكم والاهلية
الاولى العقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء
اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه
في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء بعد ان فرغ من وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المص رحمه الله تحقيق الذمة لغة
وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله الانسان محلا لامانته اكرمه بالعقل والذمة
حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة
ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله واذ
اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمهور المفسرين ان الله
تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة في ادنى مدة كونه الكل بالبعض في الصور وجنوده الكل ربا
الثابتة فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انشانا تلك الحالة ابتلاء للمومن بالغيب وجاء من
كلام المص في الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتلك ليست الا خاصة فلا بد
له من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه واعترض عليه بان هذا
صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نم ان العقل بهذا
الجنس بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على هذا الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك
الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة الوصف السبب لكون الانسان
اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب في ذمته كذا قلت معناه الوجوب عليه باعتبار ذلك الوصف

فلما ان

فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب
انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد واللازم ان يفعل كذا وكذا واما على ما ذكر فخر الاسلام من
ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير
للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا في التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب
كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله وكل
انسان الزمناه الاية تمثيل للزوم العمل لزوم القلادة للعنق في غير اعتبار استعمال في العتق على انواع كما يقال جعل
النعماء في عنقه لا يرد وصفه به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام والتحقيق في ذلك الى علماء البيان واما
قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام
وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاز الراعي لها والقائم
القائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار
الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني
فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة فلا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله فكان
ظلوما لنفسه بتحمله ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة
الى استعدادهن وابائهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا
لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على
القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في
هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما له وعليه بل يثبت ان دلالة المعقول على ذلك وان حاجة لا الى
الاستعانة بل هي تحسينات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء
فلا بد فيه من وصف يصير به اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا
الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات
الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان قيل سائر الحيوانات
كذلك مباحة ان [illegible] فيما منك والبارح بالعقل في [illegible] بالبارح ويتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك
ان ترميه حتى تنحرف فنبه بهذه الاشعار ان الطائر الذي هو سبب الخير والشر فقصد انه وقدر وعلم الغيب فان ما قدر للعبد
بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب وذكر العنق ولا يخفى لطف كلام المص الشامخ حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير
والشر نفسه انه وقدر واعمال العبد فان المعنى الزمناه ما قدر له من خير او شر فجعل الطائر مجازا عن نفس الخير

او الشر المنفي هو القضاء هو الحكم من ابتداء والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء
ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها منفصلة متنزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له
كن فهنا شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر فيعتبر الولادة حتى يعتبر ان الجنين قبل الانفصال عن
الام جزء منها من جهة انه يتنقل بانتقالها ويقر بقرارها ويستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ للانفصال فيكون
له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه — الولي صح
الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى
كان ينبغي ان يجب عليه كل ما يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا لوجوب الاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء
اقتصر وجوبه على ما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر في الكتاب
كنفقة الزوجة فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة
الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الوجوب وانما جعلت صلة لا عوضا محضا
لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض لكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة — مدة صح
الاقارب وتشبيهها بالاعواض يفيد وجوبها بلا التزام وان كان عاقلا ان الصبي لا يتحمل الدية وان كان اعقل وتحرز لان الدية — كان صح
وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم في قوله
وان كان عاقلا ايهام لخلاف المراد وان كان في العاقلة لكنه ليس مرادا لان تحمل الدية لا يتصور الا بالعاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله
وان كان من العاقلة فالعبادات لا تجب عليه الا على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي فكيف
جعلها للتغليب قلت جعله في البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى
ان الصبي اذا اعقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخرج
نابتة وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان
بالاقرار والتصديق يقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصحيح
عنده في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا
يحتمل السقوط بحال في العبادات بما فيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امراة الصبي وهو يأباه بعد ما عرض القاضي عليه فرق
بينهما وذهب بعض الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى
يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان لعدم الحكم فقط والا فالسبب متحقق قائم فاذا وجد كان فرضا كاداء الجمعة
وحرصه

بعد فرضها ... وليها المالية فلان المقصود هو الاداء ينبغي لان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء
ليظهر المطيع من العاصي لا المال للزكاة تتعين عن الطالب وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء في كل مكلف يلزم في عدم ادائه
البعض خلاف مراده وهو محال الا ترى انه لا يخلق الجن والانس الا ليوحدوه ولا يلزم في عدم توحيد البعض خلاف مراده
في فعل هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم انه يوجد منه الاختيار واما في حق غيره فالمقصود
الابتلاء ... الحجة فان قيل قد يجري النيابة في المالية كما اذا اوكل غيره باداء زكوته فينبغي ان تجب على الصبي ويؤدى
عنه وليه واجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية مستقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية هو مؤنة — كنيابة الولي صح
محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه يجب بحسب الامر والمقصود لها كالمالة نفس معنى العبادة والعقوبة وقد سبق
ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود والكاملة ان القدرة الكاملة تكون
بالعقل الكامل ان المؤدون بعقل البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن
فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي العاقل او احداهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ
كانت الاهلية ناقصة ثم يثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل
القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة
في المتن وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان وقوع حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم
الحجر عنه فان قيل يحتمل العذر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء
موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض
لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته
المشركة فالجواب انا لا نم انها مضاف الى الاسلام الصحيح بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فلما في ذات الاسلام واحكامه
اللازمة منه ضمنا لان احكامه الاصلية الموضوعة هي الاولى ... الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما
تتوقف على حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا على ما يلزمه من حيث انه من لوازمه ولهذا كان الصبي يورث قريبه او وهب منه قريبه
فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في بعض
الصور الا يرى انه الا في حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية سواء فيما اذا ثبت ايمان
الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد الاخر المنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد الاصلية
الاصلية للايمان واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به
لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما مر عليه والجهل به جهل عظيم في حق العباد ويكفر في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي
في حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر وفوز الجنة مع الشرك مما لم يرد به الشرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا

عذرا له وعجزا عنه حتى تبين منه امراته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لكن الكفر
محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر والامام يعتبر للزوم وجوب العشر ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة [illegible]
كامراته والامام يقتل بعد البلوغ للاختلاف العلماء في صحة اسلام حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل [illegible]
الا لا يلزم الصبي والعبد بتصرف فانه بلا ولي لانه يتمحض للنظر فانه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن له الولي فينفذ [illegible]
صور رواية بانضمام راي الولي فيلزمه العين ح ولا مباشرة لان ولاية الولي نظرية وليس في النظر اثبات الولاية
فيما هو ضرر محض قال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك في [illegible] لا يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة
وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج ح الا الاقراض ان الا الاقراض اذا استوفى من مال الصبي يجوز للاب
دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين بعوض في ذمة من هو غير مليء في الغالب فيشبه
التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويتوصل مال اليتيم ويكون البدل مامون التلف باعتبار الملاءة مع
القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة [illegible] كون القاضي [illegible] استيفائه وفي رواية يجوز للاب
ايضا ح وما كان مترددا بينهما ان محتملا بين النفع والضرر كالبيع بمثل القيمة والخسران في لو باع الشيء باضعاف قيمته
كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لا ينوع في الضرر لحال فقط وقد ذكرنا احتمال الضرر يندفع بانضمام راي الولي ح فانه ان الصبي
اهل للحكم [illegible] حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه فذكر انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين
اذا اشترى له ويملك الاجر اذا اجر عينا له ح وتوسيع طريق حصول المقصود حين يثبت بمباشرة الولي ومباشرة
الصبي ح وعندهما ان تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة
مباشرة الولي بنفسه [illegible] لكن الصبي اهل [illegible] تصرف الولي [illegible] الاسلام ان راي الولي شرط الجواز
وعموم رايه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه [illegible] ان راي الولي شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالبيع ورايه فيما
اذا تصرف الصبي عام [illegible] الى التصرف [illegible] فيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوز [illegible] فيجعل عموم رايه [illegible]
كخصوصه بان يعتبر [illegible] فيصير كان الولي باشر بنفسه ح واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان
الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الاخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تفريقا لل
الملك في الحياة فعلى هذا السؤال كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما هو نفع محض يملكه الصبي ثانيهما ان الوصية مما يتردد
بين النفع والضرر كالبيع اذ فيها نفع من جهة الاجر لحصول الثواب في الاخرة مع ضرر ابطال الارث الذي هو نفع للورثة وعلى هذا
لا يتم جواب المصنف لان غايته بيان [illegible] في الوصية ولم [illegible] باذن الولي ولا رواية [illegible] بل طريق الجواب ان الارث انما
نفع [illegible] يعتبر بل هو ضرر محض والنفع الذي تضمنه انما وقع باتفاق الحال [illegible] حالة الموت فلا يعتبر به بمنزلة ما لو
ماله باضعاف قيمته لم يجز [illegible] المصنف [illegible]

وكذا الشراء والاجارة والنكاح والصلح حيث احتمال الضرر باحتمال خروج البدل عن الملك صح

[illegible] ضررا اكثر للذين يعرف الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولهذا [illegible] الورثة
[illegible] بالنفس وتركه الى فقرهم حكم الضرر المحض وهذا يشبه قوله الا انه شرع في حق البالغ لحاجة الى الطلاق
بعينه ان الضرر الذي قد يشرع للبالغ لكمال اهليته له الطلاق في كونه ضررا محضا نظر ح فصل لما ذكر الاهلية
بنوعيها شرع في بيان ما يعرض عليهما فيزيلها او احديهما او يوجب تغيرا في بعض احكامها وسمى العوارض جمع عارض على انه
جعل علما بمنزلة [illegible] من عرض له كذا اي ظهر وبدا ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية
كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد ما هو في الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا بتأويل التغليب
ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك
ازالتها والسماوية اكثر تغيرا او اشد تأثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء
والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب
بان لا يظهر اثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال
بسبب خلط او افة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح
سببا لما فاته ان لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من اداء العبادات على النهج الذي ابتغاه الشرع وما يشتمل
القدرة ينتفي الاهلية فيسقط وجوب الاداء فيسقط نفس الوجوب ح لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما
اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا يسقط العبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط
لوجوب الاداء الحاقا بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء
الى انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك [illegible] الارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بغير
الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء يعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل
للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا وجوب
القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا لتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون [illegible] طاريا
واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف يسقط بناء على الاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء
على الاسقاط على الامتداد فقط والاصلي اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك ووجه التسوية بين الاصلي والطاري امران
احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الافات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون
امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على انه حصل لا لامر
على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري ووجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ يرجح
جانب العوض فيجعل عفوا عند عدم الامتداد [illegible] الحادث [illegible] اذا بلغ مجنونا فزال فان حكم [illegible]

وثانيهما ان الصبي يكون لانه في الابتداء مانع عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يتغير الحكم ما دام والطارئ قد
اعترض على محل كامل من المجنون آفة فيلحق بالعدم قوله ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له
حد معين فقدر و بالادني وسواء يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه من جنس الصلوة
وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس محل الصوم والجنون والافاقة
فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني نفس الصلوة فاشترط
تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد
في سقوط القضاء فلو جن قبل الطلوع وافاق في اليوم الثاني بعد الطلوع يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر نفس الصلوة حيث
لم تصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات
ولم يشترط في الصوم التكرار لان شرط المعيد المتأكد ان لا يزيد على الاصل وفي الصوم لا يتوفر الا بعد احد عشر
شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزم ما زاد المرتب في غسل اعضاء الوضوء تاكيد الوضوء لان السنة وان كثرت
لا تنافي الوضوء وان قلت فضلا عن ان يزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعن ابي يوسف في
رواية هشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيرا او تخفيفا في سقوط الواجب قوله فكذلك لا يكون حجرا للذي الجنون يتم
الفعل بركنه ويتبع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او الولي واما ان الجنون استقلالا فالعام يعتبر لعدم ركنه
وهو الاعتقاد وكذا ايمانه تبعا لاصل ابويه فانه يصح للذي الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يبطل الجواب على مثال
ان غاية امر التبع ان يجعل منزلة الاصل فاذا لم يصح بنفسه نظرا لعدم صلوحه لذلك فبعضه يعني اولى قوله واذا اسلمت امرأته لو
ذكر بالفاء ما انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي وله ولي كتابي يعرض الاسلام
على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له ويبقى النكاح والا فرق بينهما وكان العرض التاخير الى الافاقة كما في الصغر
الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون فين التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد ولعدم الجنون
على الوطن قوله ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر
بأسه قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا
بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اصلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية قوله ويعرض الجنون
فوق ذلك فان الجنون يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا ولكن المقصود
هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف قواله فانها لا يعتبر بها شرعا لانتفاء تميز الكلام فلا يصح اقاريره وعقوده
وان اجاز الولي قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث
اما اللذي فلانه لاولاية بدونها ولا سبب للارث عدما للولاية ولا نسبة الحرية لانه ... ... فانه بعضه الحكم

قوله وحكمه ان يكون الحكم في الصبي بعد العقل قبل البلوغ في اول حاله عديم العقل مثل المجنون وفي الآخر اي بعد العقل
فالحكم مع المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والقبول له ويقع طلاق امرأته واعتاقه
عبده ويمنع ما يوجب الزامه فيجعل السقوط فلا يقع طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه
لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب على المعتوه
ولا العبادات في التعميم انه لا يجب عليه العبادات احتياطا لا الزاماته المحضة اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام
على المعتوه لان اكمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض
الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما للتسلم في حق العبد وهو الزوجة واما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع
الى حق الله تعالى خاصة واما النائم فقد في حق الصغير خاصة كما ذكر في الجامع وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم الصورة لما
عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اي في زمان بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا و
سهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي
الوجوب لبقاء القدرة لكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لان مبناها على حاجتهم لا على الابتلاء وبالنسيان لا تنعدم
هذه الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع للداعي النسيان فيقتضي
كالاكل في الصلوة حيث لا يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما الا يقتضيه فيكون عذرا سواء
كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك
التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكرها اخطارها بالبال واجراؤها على اللسان فلا ... في
الصوم يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اوله نقيض من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في الصوم فهي
داعية الى السلام قوله ومنها النوم لما كان عجزا عن الادراكات الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تتعطل
في النوم وعن الحركات الارادية اي العادر عن قصد واختيار بخلاف الحالات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب
بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واستعمال حال النوم لعدم
اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والوجوب الاداء اما يسقط الوجوب
حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها فتوقف لتعطل لانه اشار الى
وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن صلوة قوله وابطل النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء و
الاسلام والردة والطلاق والعتاق لا سيما الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب
المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق وكذب قوله فاذا قرأ في صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر

والزامها
حلي

في النوادر وان النائم ينوب عن الفرض وفي النوازل ان تحريمة النائم تنعقد وصلوته وقال الفقيه ابو جعفر النائم كالمستيقظ
في حق الصلوة وذكر في المحيط ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فلان النص
لم يفرق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة تفسد الوضوء دون الصلوة
حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة لما انها من الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار
في النوم بخلاف الحدث فانه لا يتوقف على الاختيار وقيل على العكس والعصمة من معنى الكلام حتى كان الاحسن في العبارات
صح توزيع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف
اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيض عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتثير في
كل عضو قوة تليق به وتتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة وهي الحواس الظاهرة والباطنة والى محركة وهي التي تحرك وهي كرها المدركة
الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدا الحركة الى جلب المنافع و
منها قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطل تلك القوى وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدا الحركة الى جلب ودفع المضار
عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض ليس بزوال العقل كالجنون ولهذا لم يعصم منه الانبياء ثم الاغماء فوق النوم
في ايجاب عجز الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عد من الحاجات الضرورية للحيوان بمنزلة
الغذاء والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لانه بسبب ابخرة غليظة بطيئة
التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فانه بسبب تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا
ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء
في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني صلوته علي ص
لان النص لجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب
رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك
وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر
والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق ابتداء الا ثم صار على المسلم
حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعله رقيقا مملوكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم
واتقى وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير البعض رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور
فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا وكذا العتق الذي هو ضده لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى
بعضه رقيقا للزوم تجزي الرق ضرورة وقد يقال لما امتنع تجزي الرق امتنع تجزي العتق لانه انهاؤه فان قيل
الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الملك في البعض ويبقى العبد لتبقى في البعض الآخر شائبة الرق

والولا

والولاية ونحوها لانها لا تقبل التجزي ولا انما في الجزء كما في الشهادة فيعدم برق البعض فان تغير الرق بحرية متضادان
فلا يجتمعان اجيب بانه لا يراد الا على امتناع ان يكون الموضع الجزء بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف
بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين وكذا الاعتاق
اي فعل المعتق اختلفوا بعد عدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه حتى ان اعتاق البعض اعتاق
للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر تعلق
الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا فاثبت على انه فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان
يثبت في المحل عتاد دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار
المحل فيجري احدهما يجري للآخر وذهب ابو حنيفة الى ان الاعتاق متجز وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت العتق
في البعض ولا في الكل بل يكون فيما في الشهادات وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك
مع تعذر المالك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك
اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقبة هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد فانه زوال الملك
بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما ثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء
اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك في غير نظيره لا
حاكم اذ يكون ايجاد البعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتدبير بل لا يسقطها بتعين شيء من المكاتبة فان قيل
في ازالة الملك عن الرق هو ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب ان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا
وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا
يزول الرق بالاسلام فمن الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله وفي البقاء
بالعكس فان قيل فان اثر الاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع
معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب
يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان السبب ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل
الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض كالمكاتب عند ابي حنيفة الا انه لا يرد الى الرق والرق يبطل مالكية
المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا للمال لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة
والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا
من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وتقييد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية ومالكية النكاح

وبالعكس فالزوجان لو كانا عبدين او كان احدهما لا يملك [illegible] ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب [illegible]
لا نبناء على ملك [illegible] دون المتعة فصح المكاتب و[illegible] [illegible] في غير ذلك بطريق التبعية للشرع المكاتب [illegible]
[illegible] اذا اصح ملك [illegible] الشرع فلا يملك المنعة [illegible] ولا [illegible] غيره [illegible] **قوله** ولا يبطل الرق مالكية الشرع والحيوة
والدم للان الرقيق ليس مملوكا من هذين الاثنين بل [illegible] جني على اصل الحرية [illegible] لانه لا يجب عليه في الشرع الا اذن المولى
لما فيه من نقصان المالية لوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان
الحيوة والدم حقه لا اختصاص البهائم في النجاة ولذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة فموجبه القطع
ورد المال فيصح لان العبد [illegible] فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجوده الاذن وان كان محجورا [illegible]
يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح [illegible] وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف
او يثبت القطع كما هو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت المال وهو على المولى فلا يصح لمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى
فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع و
لابي حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان الاقرار بالقطع في الاستهلاك حالة البقاء و [illegible]
تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره لم يستوف القطع بعد استهلاكه [illegible] اذا كذبه المولى فالمال رهن ان
صرفه بشرط في الفصول كلها **قوله** وبيانه ان الرق ينافي الجزء [illegible] المنزلة فيما في كمال الاهلية الكمالات الكرامات البشرية
الدينوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة [illegible] منه باصار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر
الحيوانات واما الحل فلان استيناس الحال [illegible] والازدواج والمحبة وتحصيل النسل التوسعة في تكثير النسل مما
وصل بالملحمة انما من باب الكرامة ولذا اد الانعام [illegible] جاز لما فوقها [illegible] الولاية فلان تنفيذ القول على الغير انما
لم يناء غاية الكرامة [illegible] بالسلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكور [illegible] صعفت ذمة الرقيق [illegible] احتمال الدين حتى لا يطالب
به الا اذا انضم اليها الذمة مالية الرقبة والكسب [illegible] يتعلق الدين بما فيستوفي منهما ويستوفي الكسب [illegible] او زر
الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف [illegible] صرف الى مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر
والمكاتب [illegible] اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة [illegible] الدين الذي [illegible] والعقد الذي لزم [illegible] فور
بالعقد الحكمي فيما اذا تزوج بغير اذن المولى [illegible] حتى لا يؤخذ من كسبه بل يؤخذ الى ان يعتق والحجر
ما ان اما الدين فلانه [illegible] في حق المولى لعدم رضائه فلا يظهر ثبوت الدين في [illegible] فلا يستوفي من مالية الرقبة لان الكسب لانها [illegible]
حق المولى **قوله** وينتصف الحل للذي [illegible] العقوبة [illegible] على حق المنوه ونر [illegible] [illegible] كمال الكرامة ومن انقصه
في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف [illegible] الحد [illegible] لان القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح وفي حق
[illegible] فينتصف ويكون عدة الامة حيضتين [illegible] الواحد لا ينتصف فلا يزيد [illegible] من احتياطها وكذا في القسم يكون لا ينتصف [illegible]

الرقبة

لا محجور بغير [illegible] واما العتق فلانه [illegible] البضع [illegible] الشبهة العقد والاشبهة في حق المولى

منه لانه لم يمكن تنصيف الثلث [illegible] السواء فجعل نصف الثلث [illegible] الجانب الوجود
للحر والعبد عند الشافعي [illegible] وتنصيف الطلاق [illegible] الزوج حتى كان طلاق العبد [illegible]
لان بالرجال [illegible] والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق في النكاح فيعتبر حاله واحتج المص
والطلاق [illegible] من اثار المملوكية يعني لان الطلاق مشروع [illegible] الحل الذي [illegible]
[illegible] من حل المرأة [illegible] تحلية الطلاق [illegible] الامة
[illegible] عند الشافعي فيعتبر حل تحلية الامة بنصف [illegible] تحل تحلية الحر
ثم لا يخفى ان ليس [illegible] الطلاق عبارة عن [illegible] المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند انتفاء المملوكية فيتعدد
بطلاق واحد شيء من المملوكية [illegible] وبالثنتين الاكثر وبالثلث الكل والمعتبر في عدد رعاية جانب المملوكية لا المالكية
ومعنى المملوكية [illegible] المرأة الذي [illegible] من باب الكرامة والامة ناقصة فيها لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية
لا تتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون [illegible] المملوكة مساويا لاثناء المالكية فان مالكيته ناقصة [illegible]
[illegible] في مالكيته [illegible] فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا النقصان مالكيته فيكون طلاق الحر للذي مالكيته اوسع [illegible] الوقوع [illegible]
تنصف الطلاق بدون الوجه ايضا النقصان مالكيته فيكون طلاق الحر تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان [illegible]
الزوج في الاثناء والتفريق [illegible] نصف عدد زوجات الحر في الوقوف الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبر
في حق الطلاق ايضا لزم النقصان في النصف [illegible] الحر لانه يملك بشرط طلقة [illegible] اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ثلث طلقات
توقعها على زوجتيه تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك العبد الا اربع تطليقات ومن الاكثر
زالت التي هي نصف اثني عشر **قوله** ولما كان اصل المالكية [illegible] تنوع على مبنيات الرق لكمال الكرامات نقصان
دية الوصي حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر ان كانت قيمته اضعافا ولكن وعند الشافعي
يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي جهة المالية لان المال يجب للمولى
وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب في النفوس دون الابل ولانه لهدار [illegible] الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات
انما يعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبرنا نحو جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع تزول بزوال النفسية كما اذا
مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار قطعا ولكن بالمالكية فانا كمال حال الانسان والمالكية
نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى
بكمالها فانتقصت دينها بالتنصيف واما العبد فثبتت له مالكية النكاح بكمالها واما نوقفت على اذن المولى وفي للفرق في
حاله لا النقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف الدم بل انما يمكن فيه نقصان لانها
تثبت ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد الذي هو ثابت له فلزم بواسطة نقصان [illegible] في قيمته فنقصناه بعشرة دراهم

العبدية

نقصان ملك اليد

لانه قوم الثمن في الفرع في اقل ما يسوى به على الحي استحسانا وهو المردود في اقل ما يقطع به اليد الذي هي بمنزلة نصف البدن و
هو عشرة عن ابن مسعود انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص عنها عشرة دراهم فان نصف المنقول في العبد بمثابة شيء مقدر كقيمة المال
وكان ينبغي ان ينقص من قيمة الوصيف نوع بحيث ما به فحط الحر اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا فلنا مالكية العبد
اقول في مالكية الوصيف اذ الانسان والنفوس هو المقصود وملك الرقبة وسيلة [illegible] المال وملك النكاح فان كلا
منهما اذا تسعر فكان تابع النكاح [illegible] نوع من كلامهم والغرض المهم [illegible] انهم ان لا يجري التنصيف
في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في كمال الانسان من اهلية النصف بلغ الوصيف على ما هو فيه [illegible] نقصانه في النكاح
والطلاق وغير ذلك بل بانه من النصف واللازم باطل اجماعا والثاني ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق كما لا يلزم
ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية
على مالكية النكاح وهي كاملة فاللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان في النفس
اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان بانه من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ما هو فيه نقصانا
لا ينضبط قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في
ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المرتب عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية
يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان
المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر وهو نقصان
الحل ثم ما ذكر من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس
بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال
المالكية وانما انتقص بدل الحلة في نقصان دية العبد لان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل التقويم لكن اذا قوله ح
بلغت دية الحر او زادت عليها ينتقص منها شيء اعتبر الشرع في صورة ادنى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد
بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما حكم بشبهة المساواة لا
حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني فهم
وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المص على ما ذكره الشيخ ابو المعين الكرماني من ان الواجب في نفس
ضمان النفس لكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيعتبر حكم المالية في حق المستحق والا فنفس العبد معصومة مضمونة عن الدم
ثم يستدل في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة صفات النفس والمالية تابعة بها تابعة لا تزول بزوال الاصل في الموت دون
العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في الغصب هو النفس صفة لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان يجب للعبد
على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك لان القصاص يستوفيه المولى والمال

ولهذا ينتقض دية العبد [illegible] ان المولى احق الناس به فيستوفيه وهو اهل للتصرف لان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف
حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على الكسب بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع
من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في الكتابة بعد الاذن نوع من التجارة يكون اذنا في الكل لا يصح الحجر في
البعض بعد الاذن العام [illegible] ولا يصير بالاذن التوقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رحمه الله ليس تصرفه لنفسه بالملك
بل بطريق الاستيفاء [illegible] المولى [illegible] في الاكتساب بل بنيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتملك لكان التصرف للتصرف بطريق الاصالة
وسيلة الى الملك [illegible] للسبب المشروع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن
اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تمليك وتملك وشرع التمليك العين
ما لك او من التمليك الاقرار عن ملكه لا ملك العبد ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد
وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن
الى المقصود طريق الا بملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد وملك البراءة للتكلم
والذمة اما الاول فلانه عاقل مميز ولهذا يقبل روايته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني
فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولهذا خاطب بحقوق الله ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته
ارث حتى لا يجوز له ان يشترى شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقرار بيع العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له لا بو
يتوقع موته بالدين واذا ثبت انه اهل للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه للحرج
دفعا اللازم [illegible] الا الخارج في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب
فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة لان كونه مملوكا ما الا يكون مالكا لا ما لا ولا يدا لثبت قال
[illegible] الحيوان [illegible] في الذمة يقابله اليد كما في الكتابة ومثلها النكاح والطلاق لا يتبع بما يلزم
تقرره المال لكن السيع [illegible] بملك الرقبة حكم للتصرف [illegible] واذا كان العبد يتبع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب
بان التصرف يتعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما لم يقع الملك له ثبت للمولى بطريق
الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث
ولهذا قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا مبني على ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط
الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك
واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكر
من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل ثبتت الملك يقع للمولى ما لا
يقع للموكل ابتداء واما قوله ح بنيابة الاذن فمعناه على ما ذكر للمص ان المأذون كالوكيل في انه اشترى شيئا يقع الملك
زايد

يصير حاله كما يثبت في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون [illegible] كتوكيل يبيع
فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن [illegible] كالتوكيل [illegible] لو كان لا يثبت
الا فيما وكل به والاذن وانما قال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس [illegible] بوجه
من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالا [illegible] ولا يبيع
فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام ولهذا [illegible] وجعلنا العبد [illegible] فاحش
في ملك حكم الملك [illegible] في بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل [illegible] حجر المأذون حكم
بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في [illegible] ليس للمولى
عزله بدون تعجيز نفسه وسواء الرق معصوم الدم يعني انه يحرم التعرض له بالاتلاف ضمانه ولصاحب الشرع للنفس المعصومة
نوعان موثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم ودار الاسلام ومتقومة توجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية
وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمة فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى
الضمان على العصمة والمالية لا تخل بها وعند الشافعي القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية
والمالية تخل بذلك كما مر والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم و
الصلوة فلا يجوز له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان
استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عم يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل
الامام فان استحقاق السلب انما هو بالتنفيل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر بذلك وينافي الولايات
كلها بمنزلة التنفيل لان انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كما للزمن وذلك لانه لا ولاية
له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فيعمل من ذلك لا يصح امان العبد المحجور للزوم انه تصرف على الكفار ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال
الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل
باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة يعني انه صح منه امان [illegible] يستحق للرضخ الا ان
المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكفار فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا
ثم يتعدى الى الغير اولا ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال
رمضان لانه تثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس من باب الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ
فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب [illegible] هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال
سالما زال ضرر المولى ووجب الغنيمة تثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال واما قبله حتى يكون الامان
اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير فلا لظهور انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعد خلافا لهما الرد

[illegible] اذا كانت خطاء والامام في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يدفع [illegible]
العبد بالجناية الى ولي [illegible] في جانب [illegible] او عوضا في جانب [illegible] عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية بغير القتل والاموال
اذا كانت [illegible] الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح
او منافع [illegible] لا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع
الا ان [illegible] فانه يجب [illegible] العبد وانما [illegible] عن الغرامة فذكر لان الارش اصل في الجناية الخطاء
لانه الثابت [illegible] فرق لنا العبد ليس باهل للصلة وتوارد تعقبت الفروق باختيار المولى الغرامة
فصار الامر [illegible] بطل [illegible] وعنده [illegible] يحصل اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال
بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يكون الجاني اليها كما في العمد [illegible] في الخطاء [illegible] التعذر العرض
فصار اختيار الفداء بمنزلة الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل ومنها الحيض
والنفاس جعلهما من العوارض لانهما [illegible] ولا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة [illegible] لكونهما من الاحداث والانجاس والصوم
على خلاف القياس [illegible] الحدث والنجاسة [illegible] قضاء الصلوات [illegible] فيسقط وجوبا [illegible] لم يجب
قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم [illegible] لا يستوعب السنة والنفاس [illegible] فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء
وقد سبق ذلك في بحث الوقت ومنها المرض [illegible] الجنون والاغماء [illegible] الى اوله [illegible] الحجر
مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض [illegible] وسبب الموت هو المرض [illegible] يتحصل بضعف القوى وترادف الالام
وما لا يجعل الى ان الفسخ [illegible] على حق الوارث بان يعتق المريض عبدا ماله مستغرق بالدين او على حق الوارث
بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله نظرا له وليعلم ان كلا منهما متعلق بقوله جوزنا الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية
والثاني للتقييد بالثلث وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالتعليل
ليعلم ان الجواز [illegible] قوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا [illegible] على الورثة بالتعليل على
لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الجواز [illegible] على الاقارب [illegible] لا اصل في باب الايصاء
علة لتقييد الاستخلاص بالتعليل بان يبيع [illegible] من الورثة [illegible] عين من اعيان التركة بمثل القيمة [illegible]
حق الوارث [illegible] اعيان ماله [illegible] لاسترداد العوض منه فلا يجوز [illegible] لان حق الورثة كما يتعلق
بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الابطال بتعلق المال [illegible] الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض
عن التصرف مع الاجنبي فيما لا يجر بالثلث ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او [illegible] بمثل القيمة [illegible] لا يوجد له
رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الورثة بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك

بنفسه

لان حق الوارث انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى ان له ان يستخلص العين ويقضي الدين من مال اخر بخلاف
الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعين جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه من الميراث ولا ان ياخذ التركة
ويبطل الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون فيه لان حقهم في الجميع على السوية من غير اختيار
البعض ببعضها وبيانه لان حقهم لم يتعلق بعين المال فيما بينهم (ح) الموت وسواء العين ارخص السماء وبه فسر من صفقة
وصيه فلعلت ضرا للمجوز لقوله في خلق الموت والحيوة وغير ذلك من الحيوة عما في هذه او زوال الحيوة ومنع الخلق
في الاية التقدير والاعلام ثم في الموت احكام دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم
او غيرها وهي اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقائه الحق او بالذمة ووجوبه
اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به اولا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني
اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكم الاحياء سواء يجب له على الغير
او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او البحث في ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله
في الكتاب (ص) وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة بل لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله
بخلاف الموت ولان التزام الدين يوجب المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل يتقوى الذمة
لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوية لذمة الاصل وتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم
يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة بدين عن الميت عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما
يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذ لو ظهر له مال وبه يثبت حق الاستيفاء
لو تبرع احد عن الميت واما المنع من المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون مفلسا وعن عين
ما روي انه عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم من دين فقالوا نعم درهمان او ديناران
فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة ساقطة ههنا لفقد المحل
بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا تصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت
مال وعدم المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم فلا ينتقل الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة تتقوى بكونه
محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه كالساقط بالموت
انما يتولد من بيت المال فيتعذر بقدر القدرة فيتعلق في حق عليه دون من له حتى يترتب عليه ان التركة موقوف
الميت ليكون يجهز ثم تقضى ديونه ثم تنفذ وصاياه من ثلث المال الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق
بالعين كالرهن والمبيع والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك فمن هذه الصور صاحب الحق احق بالعين (ص) لحاجة
الى حاجة الميت الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما افتقر الى الحاجة لان اعتبار المالية حاصلة في حق المكاتب الى الرق

على ذلك

الدينوية

تجهيزه سان

ثم البيع ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لان الحاجة الى حريته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحق
بحريته اولا ان او انه يرى اثر الكفر الذي هو موت حكمي قبض الكتابة بعد موت المكاتب على بطريق الاولى اما المملوكية فلانها
يجب ان يملوكه ان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء مالكيته يداً فيرون ان
عقد الكتابة لا يملك بقاؤها بدون بقاء المملوكية وفيه اذا المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وفيه مخالفة وهو ان حرية المكاتب
الميت لا بد لها من مستند الى زمان كان ثم بقاء الكتابة وهو المملوكية بعد الموت لزم استناد العتق لما بعد الموت
ولا معنى لذلك الا ان يجعل الحرية مستندة الى اخر اجزاء الحيوة على انه ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة
فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في اخر
جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية ونفوذ العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون
عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى
ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا للملك في المغصوب لا يثبت شرطا للملك البدل
فيثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا (ص) ويثبت الارث ايضا لانه
يبقى ما ينقضي به حاجة الميت فيثبت الارث بطريق الخلافة منه نظرا له لانه محتاج الى ان يخلفه في امواله من هو من الناس الاقرب ذلك
الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموالهم بمنزلة انتفاعه بنفسه (ح) والخلافة اذا ثبت سببها وهو
مرض الموت فانه مفض الى الموت الذي هو السبب حقيقة يصير الميت المريض من الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل
تلك الخلافة فلذلك لو ابتت الخلافة بتخصيص الامر بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا
مت فانت حر فان ذلك لا ايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان للايصاء اثبات عقد الخلافة في
ملكه للموصى اليه لتقدمه على الوارث فاعتبر ذلك سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب
عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق للعبد
الحاضر وهذا ابين لان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور الكائنة يتعين
بكون العقد ثابتا على سبيل الاستخلاف اذ لا الزام فيه انعقاد السبب في الحال فمن الصور التي تثبت فيها الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة
الا ان الحق لان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق لا يحمل على ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال
الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم به ويوضح ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان
كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهما يحتمل الفسخ والابطال (ص) دون سقوط التقوم ان المدبر لا يبقى كام
الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل
بخلاف ام الولد فانها لما استولدت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب والاعتاق

ولد لمه

يبقى بعد موت المولى

اصولنا لكن بنصيبه منها قوله واما انه يبقى لحاجته ان حاجة الميت في القصاص وان الجناية وقعت على نفسه لوليه الميت
بالانتقام بخلوة نفس لم القصاص ابتداء اثبتنا للضرورة وهي للنفس الا انتقالا من الميت الى غيره المنفرد به
وقول ان انتقاله بخلوة اكثر من انتقال غيره فيثبت لمن ثبت القصاص في حالة بقية ثم ذلك الخلف عن ثبوت الحق
في ابتداء الوجوب نفسه ابتداء للمولى القائم مقامه في نسل العلة فهو كما يثبت الملك للموكل ابتداء ثم يثبت للوكيل بالشرى
خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب ويصح عفو الوارث
قبل موت المورث رعاية لجانب الوجوب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس
ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق الغير قبل ثبوته قوله حتى لا ينتصب
بعض الورثة خصما عن البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فيحبس القاتل ثم حضر الغائب يجب ان يعيد البينة
ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء فلكل واحد منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت
في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد ان القصاص موروث لان خلفه وهو
المال موروث اتفاقا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لفروع
عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون
وتنفيذ الوصايا ارتفعت الفروق وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الخلف
في حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة قوله واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة
الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن الازالة كالجهل وهي اما ان يكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر
والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه عليه فالاول اي التي يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فان قارن
اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسام
ما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو جهل موصوف وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول
فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفاته كالنبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة ان ترفع عن اعتقاد الحق واتباع
الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان كثيرا من الكفار كانوا يعرفون الحق وانما ينكرونه
جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما ومثل هذا لا يكون جهلا على ان من الكفار من لا يعرف
الحق وما هو الا بترك النظر في الادلة والتامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكر مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومع الجهل فيهم عدم التصديق المعتبر بالاذعان والقبول قوله وكذا الى
آخر المذكورات كجهة الخمر والوصية بها والتفرق بها واخذ العشر منها وكذا الخنزير ولهذا فيجد فاذنه الا فافي المسلم
الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله وجب النفقة تفريع على صحة النكاح لا

ثم نوع

في الجهالة

لانه ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على قوله وكذا قوله ولا يفسخ النكاح المحارم بمرافعة احد الزوجين
الكافرين الى القاضي الى آخره قال حكم الاسلام الا اذا اجتمع الزوجان على المرافعة فيفسخ واذا لم يكن من الزوج التلفظ
متعلقا بثبوت الاحصان فانه قد يتنافيه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على لزوم الحد
نوع تعقيد وهو انه تعالى وقع في كلامه تعقيد اسلوب كلام فخر الاسلام جوابا عما قال الشافعي لما دينوا بانهم تعبد
دافعة للتعرض الى الخطاب لانه يصح الحد لا يصلح عذرا فكيف الملاعنة والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم
التعرض لهم بسبب الذمة فلا يتشابهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة
على ناكح المحارم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقويم المال واحصان المقذوف انصاف باب العصمة وهي المناط في التعرض
فكانت الاحكام المذكورة فرع ورائه ذلك قوله والحكم الربوا وقد نهوا عنه في حسن العلم والصواب واخذهم الربوا
فاذا بانة الكفار يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحيحا بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة الخمر بغير
حق بل المراد معتقدهم الا ما كان شايعا في دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم يرد وسواء كان
حقا او باطلا واقعا كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم ثم
حرمته عندهم نسكون ديانة لم يحلوا في الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فاستحلاله فسق منهم لا ديانة
اعتقدوا احلاله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه
لا يكون داخلا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الواقعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال في الاسلام
في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم ولم يثبت كونه
سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث في اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة للديانة الذي لم يعتمد على شرع
ولا كذلك فليس في نكاحها اشارة الى الجواب عن الفصل في مجوسي طلق بنت احدهما زوجته وتوبين لزوجته
ان فعليه منها في نكاح المنافي يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الا ان فليس بمنزلة زوج المحرم حتى يوافقه
بديانته لان القرابة المجتمعة غير الغرام منه فيكون متعرضا بخلاف تقرر الزوج بالنفقة فانه بالتزام فان قيل ينبغي ان يعترض
البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها الا انه مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زمان الميراث لانه بمنزلة نزاع
الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم بشرط الديانة حين نكح المحرم بخلاف البنت الغير
المنكوحة قوله وغنا ما يغني ان الحارث نفسه الا ان قرار وكذا الحاجة اليه دائما لا ملكان الحق الى النعمة كجهل صاحب الهوى
مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح
ولجواز الشفاعة لحط الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفاسق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا
لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما دون جهل الكافر لان صاحب الهوى مأول للقرآن

حسنات ورونق الكلام صح

الارشد

حكم العقد صح

اى يعوذ من ظواهر النزالة على تفسير مستعمل وجملة على وفق مستعمل لانه نبعض [illegible]
في الاسلام انه متاول بالقرآن اى متمسك به صارف اياه الى ما [illegible]
في ظريقة والزام لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف [illegible] عم وتجهيل
الباغي هو الخارج عن طاعة الامام ظاهرا وباطنا فاسدا وشبهة طارية [illegible] الا الزام
لنعرض عنه وصمة فيعيد ظاهرا ويله الغالب ولا يوجد ضمان ما اتلف [illegible] لانه
لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم [illegible] ثم انقطع
المنعة فايه صار فيما يجب السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا اثر في حق الشارع [illegible] وان لم يكن
له منعة فلا انه في تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ووجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي
تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقد انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا
وعزموا على القتال لانا انما نحب بطريق الدفع وهو ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب مع
عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل
الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لانه قتله بحق في زعم الباغي بناء
على تأويل وبه وتمسك بما عرضت له من الشبهة ولانا منقطعة عن المكان المنعة فكان فيهم اهل الحق في حق الاحكام
لانه حق الاثم بمنزلة الجاد ولان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التأويل الفاسد يجعل بمنزلة الصحيح
في حق الموجب لكلمه في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث على الحق وانا الان على الحق واما الاخر انما قاتله وما
كان الوارث واحد يبغي له يملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف
ينبني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار فكل وجه نحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة الباغي البغاة
نرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود
المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة
بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان
كان تناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير متقوم
فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان اليد كما في المغصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يثبت
استنادا الا ابتداء وهو وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب بدليل الحبر المانع كعفته في نفس الدين واصوله
وسوالغاية اولا وهو ونه دون ذلك اما لانه يكون مخالفا للعكس وخبر الواحد فيصلح عذرا او الكتاب والسنة المشهورة
والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وقدمنا ان الكتاب

ايضا لكنه في الخفي فلا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا وقف في هذا الباب الكتاب والسنة و [illegible]
تحتيه [illegible] ولا محالة فلا يرد هنا في تفسير الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتبيين السنة
بان يكون [illegible] بقطعي الدلالة من مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند
تمسكا بقوله [illegible] لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن يذكر الله للتسمية وان تركها عمدا لقوله
عم تسمية [illegible] ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان النبي عم قضى
بشاهد ويمين [illegible] بقيام نص الكتاب خطا في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لقوله
قوله تعالى وانه لفسق يحتمل [illegible] يكون ه فيكون هذا النهي عن الاكل لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم
يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحد البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين او رجل وامرأتين
وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اي قوله البينة
على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي في مسألة القسامة وهو انه قد وجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى
الولي قتله على واحد او جماعة فان ان ظهرت لوث اي علامة يغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين
يمينا ثم يقضي له بالدية على العاقلة في صورة الخطأ واما في صورة العمد في القول الجديد يقضي بالدية على العاقلة
وفي القديم بالقصاص وكذا عند مالك واحد تمسكا بقوله عم للاولياء تقسمون وحدكم خمسين يمينا وتستحقون دم
صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر ان كلام المص في نور القولين ليس على ما ينبغي وانه لا حاجة لتخصيص القصاص
ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع امهات الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد
على عهد رسول الله وبالمالية بعينها وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت
وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه و ح كمن صلى الظهر او ره مسئلتين اوليهما مثال الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح والثانية تتمة وتكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا و ح ولم يقض الظهر
بناء اي بنى على عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء
في غير علم بذلك لا يوجب قضاء وهذا مخالف للاجماع و ح واذا عفى احد الوليين واقتص الآخر جاهلا بالعفو او
بان عفو احد الاوليا يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لانه جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض
اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقصاص لو تفرد لو عفى احدهما كان للآخر
القصاص الا ان الظاهر مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه ولانه علم وجوب القصاص
وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه ويكون شبهة في درء الحد

او بين الكفار في كفارة الصوم تندري بالشبهة فيترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه
بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه
الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف تجب الكفارة وان كان مستندا الى الحديث لانه ليس للعامة الاخذ بظواهر الاخبار
وانما التمسك بها للفقهاء، والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان مذهب الامام الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا
لمخالفة الاجماع قوله وفي من زنى بجارية امراته او والده ان ظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لبسط الايدي خلاط
او صلة الزوجية توجب مزيد مملوكية وان ملك الاصل سبب للحل او ملك الفرع شبهة لاشتباه اي الشبهة في الذي هي
ان يظن ما ليس بدليل دليلا فلا يحد اي يسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف
شبهة المحل وهي شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن
فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ
او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فيه ولا شبهة محل فلا يسقط الحد قوله واما جهل من اسلم في دار الحرب
ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا حتى لا يجب عليه قضاؤها
مدة اللبث في دار الكفر لانه لا يوجد سماع الخطاب حقيقة او تقديرا لشهرته في محله قوله فانزل الله تع وما كان الله ليضيع
ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا
قوله وقصة تحريم الخمر فان بعض الصحابة لما نزل سوف تشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل ليس على الذين آمنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رض يا رسول
الله عم كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وبالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم
يطعمونها فنزلت قوله والبكر اذا زوجها البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب
او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب
او الجد من الكفو بمهر المثل يكون لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش
لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد ونقلا عن المحيط يصح النكاح في هذه الصورة لكن لا الفسخ
وسكتوا او الصغير شرح للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا قوله لان طلب العلم واجب عليها ان الجهل البكر وتوبة القوم لزوجها
البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة
السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم يبلغ الشرائع لا سيما المسائل الخفية قوله حتى يشترط القضاء
ثم ان فسخ البكر بعد البلوغ لا يحتاج الى القضاء وفسخ المعتقة للزوج فسخ البكر للالزام على الغير وهو ترك النظر الولي وهو غير
متحقق فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الاخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك

ولا يجوز اليه الا برفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء، والحقيقة في ذلك ان المرأة يبطل حقها شرعا لرفع زيادة عليها
والزوج يثبت زيادة حق له لا لاستيفاء حق مشترك فلذا جعلنا الرفع في حق المرأة مقصورا وابطال الملك ضمنا وفي حق
الزوج زيادة الملك ابطالا لحق يستوفيه قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من
امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر ان كان بالطريق
المفضي اليه فقد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والعسل ما يتغير
عن الطبيعة فتعفن ثم في ... العقل فيصير خرفه وبراه عما يخلل والزوال ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال
بما تنفعل الطبيعة عنه بحرف التصرف وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الطلاء بحرام قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير
العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء ونزل حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستمراء الطعام والتقوى
على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه
الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل
منه في ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن ابي حنيفة ان الاجزاء الى ان قال بفعل النبيذ
فالحكم يصح طلاقه وعتاقه قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله وانتم سكارى قيد الخطاب اعني لا
تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع والحقيقة في ذلك ان الطارئ منه طلع والنهي
صاح اوله تصدروا انت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي يعني المطلوب صلوة متقوية بالصحو وكشف
النفس من الصلوة المقرونة بالسكر وفي ذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فهو كقولهم ...
جعله حالا في قوله او هو ايكون قيدا للايجاب لا طلبه حتى يلزم عدم وجوب الايجاب عند كونهم مخلصين الصيدان متوقف في
في الاوامر فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين الى مطلقين في حالة
السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الاداء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب لتحقق
العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان
كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار
والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وفي ذلك لان تعلق الخطاب بنا
باعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا القدرة فتم الخطاب بسببه موصفته
يجعل في حكم الموجود زجرا له وبعض التكاليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم
فانه يصلح عذرا دفعا للحرج قوله واذا اسلم السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان وهو الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم
بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد اليه تبدله او عما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة تمييز في القصد

ومن حالة الصحو ومنزلة الملك بيع اسلام ولا يثبت ارتداده (ق) لان السكر دليل الرجوع اذا السكر لا يستوعب الى ام
فيقام مقام الرجوع للذي صحوا وامر بعد المسافة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او بما يثير
سبب الحد بان زنا او قذف في حال السكر فانه لا يسقط عنه الحد اذا فرغ الى ما لا يحتمل الرجوع واما ما يسقط بعد الرجوع
فكيف يقع لما يلبس واما في المباشر فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار
فان قلت السكر موجب للحد فاذا الحق بالشرب انه سكران فاسمع اقراره ثم يوقف حده بعد الصحو الى الاقرار في الصحو لان السكر قد
يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منه قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار
بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو (ق) وزاد ابو حنيفة في حد السكر
زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ
الحد وفي غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عندهما اختلاط الكلام فهو لا يتميز بكلمة الكفر ولا يلزم الحد بما لا اقرار بما يوجب
الحد (ق) ومنها الهزل فيمن فسره الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم في ظاهر انه يشمل المجاز لا
انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية للاحكام واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من وضع
اللفظ الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضع كلمات المجازية ومنهم من قال ان الوضع اعم من اللغوي و
الشرعي فان المعتبر الحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية للاحكام واما من اوضح المقصود فسر الهزل
بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ وعرف ذلك في التصرفات الشرعية لانها جنس والالفاظ موضوعة للاحكام بترتب
عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع (ق) ولا يشترط كونه بيع لا حاجة ان لان المواضعة في نفس العقد لا ثبوت المقصود من المواضعة
وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ويمنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله
بالعقد (ق) ولا اختيار المباشرة والرضا بما ينافي لان الاثر يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت
الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار
ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر (ق)
وهي ان التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف لما كان احداث حكم شرعي فانشاءات والا
فان كان التصرف فيها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والاقسام الثلاثة اما يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع
المتعاقدان على اصل العقد او التي تحب قدره او جنسه على التعاقد بدليل الثلث اما ان يتفقا على الاعراض من الهزل
والمواضعة او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء بل في كل وجه اما ان يدعي احدهما
الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام مشروحة في الكتاب
وبعضها مذكور لا يشتبه على الذهن اليه كالمشترك الملك فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا (ق) فان بعضه

ان العقد الذي انعقدا على انه بني على المواضعة اعني بهما ان احد المتعاقدين ادعى النقض للعقد واعرض لانه العقد الذي
يتوقف على اختيار ربما لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجاز احدهما بطل خيار الاخر وقد يتوجه من الخيار الذي
في يتقرر الفساد ويبقى المشروط من الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلث لاعتبار اللبالغ (ق)
عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة في يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه
فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة ومعنى بهما لا يبطل العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شيء و
الاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا
للبناء عليه فهو الظاهر عند المتقدم ويقول ان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق
من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يمنع كما اذا اتفقا على البناء و
منها انما يتحقق المعارض للناسخ ادعيا بدعوى عدم المقتضي فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم في غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة
السابقة (ق) فيه اعتراض علي جاز ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين ويجعل اصلها عدم الحضور كالبناء
ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا اقوى في صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شيء
فانه عند ابي حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء ومنه يعلم ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار
الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول ان عدم الحضور واما مع تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين
على ما يشير به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق
اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول
الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما واما
بناء مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الاخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه يصير تسعة وعلى كل
تقدير من التسعة يدعي الاخر بتسعة فيكون اختلاف المتعاقدين يدعي احد الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة
من ضرب التسعة في الثمانية والاصح انه في ان تمسك ابي حنيفة بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقيق المواضعة
السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء
بان يقولا انهما بان اعرض احدهما وبنى الاخر فلا اثر بل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر (ق) والفرق لهما بين البناء ههنا وفيما اذا
وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليهما فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وتولى ان
يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ولم يبطل العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة
في قدر الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما يعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها او
يرفعها وههنا قد وجد ذلك لانا لو اعتبرنا يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع المتعاقدين

وهو يبطل العقد فيما ليس بداخل في العقد كما مر الا انه في صورة البيع بالثمن والمواضعة على ان يكون الثمن الفا وقد تفاسد
العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد يلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه
وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف واذا الغيناه وقلنا بصحة العقد
ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الكل ترجيحا
للاصل لانه الاولى وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الاخر السمعة فينبغي ان يحتاج الى البيان في تصحيح
العقد فان ذكر والسكوت عنه سواء بخلاف النكاح ح والفرق لهما بين اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة
دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو ح فقد مر على اصله في عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل
وتصحيحا للعقد بما سمياه من البدل من غير افتقار الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد افتقرا الى الفرق بين المواضعة
في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة النكاح لا
يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد مائة دينار
وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين ح واما ان
لا يحضرهما المتفق عطف على قوله اما ان يحضرهما المتفق وفي الكلام خلل وذكر انه قال اما الاثنان كذا فاما ان يحضرهما المتفق او لا
فذكر المعطوف والمعطوف عليه ثم عطف فان فيما يحتمله كالبيع ولان العقلاء ان يعقدوا مما لا يحتمل ان المتفق يجعل الا لا ترى في الفسخ
والاقالة فثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول ان يكون المال تبعا او مقصودا
ح وكله صحيح استدلالا على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحضر الاشياء الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون
لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فتغيير صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب ولا يمنع انتفاء الحكم السبب يوجد
حكمه ضرورة عدم التراخي والرهن في حكم من الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد
بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب معنى الا ان الاسناد دون الايجاب كالبيع بشرط الخيار ح وفي قدر البدل يعني
اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في السر الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة
فالالفان ... في العقد الالفين فان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما ابو ح
فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان
كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بنفيه او جهالته وبدونه ذكر
يخرج البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود
ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل ح وعلى البناء يعني لو وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكرا في العقد مائة دينار
على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اتفاقا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر لان المسمى لا يثبت

لان المال لا يثبت بدون ذكره الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع
عليه قد يثبت في العقد مع الزيادة بخلاف البيع فانه يفتقر الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن و
النكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي ح
في رواية محمد عنه مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يجب المال مقصودا بالهزل بمنزلة الثمن في البيع
ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على
اصلهما في ترجيح المواضعة بالسبق والاتفاق فلا يسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل و
لا المتواضع عليه لعدم التسمية فلزم مهر المثل ح ومنها ان لا يحضرهما المتفق بكون المال فيه مقصودا اصلا لا يثبت
بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على
مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على
الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عنده فلانه يصح العقد
على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لانه في قبول المرأة شرط اليمين فلا يحتمل
الخيار كسائر الشروط وفي كتاب الاصل اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام
فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في تلك الايام بطل الطلاق وان اختارت
او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعنده لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى
تشاء المرأة فجعل الهزل في الخلع عند كلا المذهبين بمنزلة مسألة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في
مسئلتنا على كلا المذهبين واما صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك
فان قيل الهزل وان لم يؤثر في وقوع الطلاق وفي الحل الا انه يؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل واجيب بان المال ههنا
يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى لا يثبت الا بالذكر فان ملك المرأة ... ايقاع
وقد اثر الهزل فيه تلك تبعية في النكاح ليس في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل
لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي ح يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لامكان العمل
بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة على ان يتعلق الطلاق بجميع البدل
ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها واما التسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخ اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علم
من غير تأخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الان او طلب خصومة بان يقوم
بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعد ... التسليم يكون الشفعة ...

لان الشرط لم يبين لم يبطل بالخيار لانه في معنى المجازاة لكونه استيفاء امر موقوف على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار
والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم وكذا الابراء لان ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد
بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمل
كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بيعا مما بينهم في هذا الشيء
بكذا او لغة فقط كما اذا تواضعا بان يقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي ثبوت الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه
واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه وكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار
بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان
وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على
ما سبق فيكون الاقرار بالردة هزلا ردة بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل
الاعتقاد بدليل قوله تع حكاية انما كنا نخوض ونلعب الاية وفي هذا جواب عما يقال الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد
والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم توجيها لجانب الايمان يعني لان الامر في الانسان هو التصديق والاعتقاد ومنها
اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باقتضاء يحمل على خلاف موجب الشرع مع قيام العقل فلا يكون سهوا وقياما على
تغيير نحو الاسلام يكون كل فاسق سفيها للتبعية موجب العقل لانه لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه
وفسر المصنف الخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على ان المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في
اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه ثم خصيصاله الاموصطلح الفقها من السفه الذي يبتني عليه منع المال ووجوب
الحجر ونحوه لكن لان التبذير اما ممنوع والتبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد والمراد
باصل التبذير نفس تفريق المال واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تع ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم الاية اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف المال الى الاولياء
على معنى انها من جنس ما يقوم به الناس معايشهم كما قال الله تع ولا تقتلوا انفسكم اولانهم المتصرفون فيها القوامون
عليها ثم علق ايتاء الاموال اليهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال فان انستم منهم
رشدا ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة السن الذي هو مظنة الرشد
وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المعتاد في الشرع من
تعليق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر
الاية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من
صار سفيها بعد البلوغ فجوز ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق
النظر لكن من جهة انه

فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله في الاخرة عن صاحب الكبيرة ان لم يتب
عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم ماله السفه يحتاج الى النظر فيحجر الكل
العكس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لبطل حكمه
باتلافه بالتصرفات ولم يكن للمنع في الحقيقة الا الكلفة والوجه الثالث انه صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون
نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر والرابع انه في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام
فان السفيه باسرافه يجعل مديون الناس لوجوب النفقة عليه في بيت المال فيضر على المسلمين والاول
على بيت المال لانما وان كان حراقه واضبالاه في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان
هذا يكون فذا جارية بالف دينار وقوله دخل في سوق النخاسين لفظة زايدة للمبالغة في المعاسفة
والتلبيس التخليط والاضمار الامر على الغير والتطريق امام الرجل ويقال طرقوا طرقوا على الكبار
والشرفة وساق صيق والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ايماء الى
عرف فنون الحيل والتزوير وابواب العلوم التي بها يعلم الشيء الذي يوقف هذا الحكم وكذا في قوله ينتف عثنونه تعجز
عود الضرر الى البايع والمشتري ولما كان مبنيا على مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء
على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال للاستنجار الى غير ذلك
من التعلق وامثال ذلك مما يكون للجار فيه ضرر بين فلم يمنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع
ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس ولا يجوز حجر السفيه لانه
حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمله به مكابرة وتركا للواجب ولهذا
يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ
بالشبهات حتى ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فنقول فيه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب
عن الاول ان عدم عمله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر لكن فرغ عقوق بمجانته والسفيه لا يستحق
وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل
في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لا ضرر فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب
بان في حجر السفيه ايضا ضررا وهو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نم كون
الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان
سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع صالح له والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضها الى الاولياء
دون الاهلية لكونه عقوبة تعزيرا وتاديبا ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة

علام صحة الانشاء فان منع الدين عن المال ابطال لنعمة ذا بين والحاق السفيه بالصبي والمجنون في الحجر ماذا ابطل نعمة اهلية
العبادة والاهلية اذ بها امتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان فيتضمن ضررا عظيما فيتضمن نعمة عظيمة والحاق
ه بالبهائم ويترك الجواب عن الوجهين الاخرين ميلا الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد ثم اذا كان في الحجر نعم
ان الحجر للسفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا اختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له
والبق بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابيه بالقيمة والعتق يجعل كالمكره حتى يسعى العبد في
وفي لزوم النذر او الهبة في مال المحجور في سائر الصور يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ولو كان تبرع في غير الصورة يجب ان يكون
سعاية العبد المحجور انظر اليه ايجاب المعتق بالقيمة كالملزم بالغرم فانه لم يجب على المحجور شي لم ... ولا ثبتت سعاية الغلام
في قيمته للبايع وهذا الحجر على المحجر في القول يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون لسبب في ذاته كالسفه
وقد يكون لسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال ما يقابله المال للغرماء للديون او يمنع المديون عن الوفاء فالاول
اي الحجر بسبب السفه يختص عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبا والجنون والعته في ثبوت الحجر به
نظرا للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والنظر باهدار عبارته فلا بد
في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني حجر المديون خوف التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا فانهما لانه لاجل
النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث في بيع المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع
القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا ركبته الديون فباع رسول الله ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص
ولان بيع ماله مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان
يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خارج نقل هذا الباب التلجئة من المواضع المذكورة الى اواخر
التصرفات وفي قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انه لا يكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار
مواضعه قال في المبسوط التلجئة هو ان يلجئك الى ان تاتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى ... دار
اجعل ظاهر الا يمكن ان يجانبك في صيانة ملكك بطال ... فلان ... الى كذا ... معناه ... مقسط الى
ما ابانه من البيع ... بقاصد حقيقة على انه لا يصح تصرفه الا على الغرماء يعني في المال الذي يكون في دين ... الحجر
واما فيما يكتسب بعد فينفذ تصرفه مع كل احد وهذا السفر وهو خروج مديد فانه ثلث الخروج مما لا يعتد به المراد به
خروج عن عمارات الوطن على قصد سير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام واختلفوا
في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا ابو حنيفة اسقاط
حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رضي وقالت فرضت
لما كان النبي عليه السلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي فلما هاجر الى المدينة امر بالصلوات الخمس فصارت للمسافر ركعتان

وللمقيم اربع الا ان قوله ... ليس بحجة عند الشافعي الثاني ان الحد ... وهو ما يوجع عليه ولا يلزم تاركه شرعا او
هو في هذا المعنى صارت ... الركعتين الاخريين في حق المسافر مثلا وللخصم ان يقول الركعتين انما يكون في صلوة الاول
الائمة ورجح الثاني انه لا يلزم تارك الثاني ... ان النبي عليه السلام سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم
رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا معنى في التخيير وقد يبق ذلك في بحث الرخصة ولما كان السفر اختياريا فلا
فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه ان لم يفطر قبل انفجار الصبح لا يحل له الافطار بخلاف
المريض وذلك لان ... في المرض ... لا مدفع له فرخصنا ان يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر
حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن عن دفع الضرر اللاحق الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قد يتوهم ان هذا قول
البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا النظر في الاسلام قبل معناه حكم للمسافر واقع في صحة ضبط المسافر
في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم اولا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر
هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لا لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرا في اثناء النهار فلا بد
من نية الصوم والشروع فيه فان منع عليه فذاك والا فاما ان يطرا العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر
هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لا لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني يجب في الافطار اصلا لكن لو افطر في
المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي تبين ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري لا يجب بطريانه
لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الافطار وان تاخر لم يوثر لان الكفارة قد وجبت
بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي على ان عدم كون سفر المعصية
من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما
في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة
منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي غير خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير
هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص للقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب
عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر لكونه قد يوجد
بدونه كالباغي او الآبق المقيم وقد يكون السفر خاليا عن المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبل العير فقطع عليهم الطريق
والنهي انما يتصل عنه في كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته
الحكم مع السبب وسيلة اولى وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحرمة في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة
المبنية على الطلب او الاذن في منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صحة القربة في المشروع

فانه لا ينبغي صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعند بعضهم بانه لا اثم وعدمه
لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا يرخص الا بقدر ما يدفع به الضرر فاكل ويكون في كل ذلك هو العاصي في الحال الى
... حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيق الآية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز
في الاكل قدر الحاجة ولا عاد متكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز ... الرمق او غير ... الهلاك
او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة قوله ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان
يقصد قصدا تاما وذلك لان تمام القصد بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد ... دون ... كما اذا رمى ... فاصاب
انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطأ ... ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية ... الجواب
ان ترك التثبت جناية وتقصير وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة قوله ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف
فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان وجبت على الفعل دون
المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان الاتلاف و
الكفارات جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد تحقيق ذلك
في بحث النهي وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف في الفعل فيما هو صلة لا تقابل بمال قوله ادى
اذ لا ينفك الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط وهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية
قاصرة فيصلح سببا للجزاء القاصر قوله ويقع طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق وعند الشافعي
لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله مقام اليقظة
اليقظة والوضع جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يقع طلاق النائم اقامة للبلوغ
مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد
وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد في اهلية الاختيار
التصرف في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور
البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى
اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول
باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية
الاحكام واعتبار الكلام هو القصد نفسه والامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة ولانه عبر
باليقظة عن القصد واستعمال ... لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفائه وجوده وعدمه

وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في الهزل قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد
الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى
على لسانه بعت هذا الشيء بكذا وقبل المخاطب ينعقد في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره
ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختيار او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا
غير نافذ لعدم الرضا حقيقة قوله واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من
غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضا
لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختيار لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسد
بان لا يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحينئذ الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح
احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما
ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن
الفاعل من الصبر من غير فوات او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب
بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب
حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان
حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر و
الاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه حتى قتل يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه
يجوز له ولكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل وتركه
وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البزدوي ان فعل المكره
مباح كالسكر والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ورخصة كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل
فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر و
المرض بخلاف كلمة الكفر فانها لا يسقط قبل الاكراه بحال قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل
للفاعل على ان يختار ما هو ادنى عند الحامل او ... لما ان يريد ما هو ابعد على الفاعل من القتل والضرب
ونحو ذلك مما اكره به قوله واصل الشافعي ان الفاعل عن الخ قرر الشافعي في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان
يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كالاكراه على الاسلام فيصح اسلامه
بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عم اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا او لا فان كان
عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء كان على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى

وصحة الحكم باختيار ذلك الاكراه بعد العقد والاختيار وايقاف الحكم الى الحال بلا رضاه الحاق
للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يرفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت
حقوقه بدون اختيار ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل المكره كالاكراه على
اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقارير وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعيا بان
لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا ينقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل
والحد على الزاني المكرهين قوله وطلاق المولى بالفيء اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولى على الطلاق بعد
مضي مدة الايلاء وطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامراة العنين بعد الحول فانه اذا امتنع
عنه كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق والاكراه بالقيد والحبس بمنزلة الغير
الشاق سواء لان ذل الحبس ضرر كالقتل والقطع فتقتضي دفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة
ينال في بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف يمكنه تحقيق تخويفه ما في حد القتل والضرب المبرح وقطع العضو
وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي ح رح واصحابه ان
الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيارا صحيحا فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال
فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا يحتمل الفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان
من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل
محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف
المال او النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون بخوف التلف بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى افساد الاختيار ان الانسان
مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان
الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل
بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لان
التكلم بلسان الغير لا يتصور واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ المعنى بالتبليغ وهو قد يكون بنفسه و
قد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير مقصود وانما النظر الى المقصود من
الكلام والى الحكم فيه كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه بجبر غيره اليه ولو لم يكن في وسعه ذلك لم يجبر غيره الذي هو
قادر على تطليق امراته واعتاق عبده فاذا ولي غيره يجعل فاعلا تحقيرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على
تطليق امراة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلته قوله فلان ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني
ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ يعتمد اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا

فيتمكن كل من الهزل وخيار الشرط وانما ينتفي الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجد في جانب السبب
وفي الاكراه لم ينتف اختيار السبب ولا اختيار الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه
فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المحقق بان ههنا امور
اربعة من اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم
والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضى بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد
اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ
والمحقق لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه لتوهم عدم مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن
الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الذين في الاكراه اقوى من جهة
ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه والاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد
يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد
ينعقد ولا يحتمل تخلف الحكم قوله واذا اتصل الاكراه بقبول المال بان اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على ان
تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لا يتوقف الا على القبول وقد وجد
ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضى ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال
لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال ان يجد محلا بان تكون المراة لانه لو اكره على تطليق امراته
على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلم اليها من البينونة واما اذا
اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المراة المال والرضاء به فان التزمته
وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضى
وجه قول ابي ح انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضى بمنزلة خيار الشرط
في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اي وقوع الطلاق
ولزوم المال على الرضى بالحكم فان وجدت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار
الشرط ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الرضا في السبب
وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لانه اثر في المنع ولم يؤثر في اصل الحكم
وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه
يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد من صحة الايجاب كثبوت المال و
الداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنع في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق
مقصود

والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوجد في المتبوع ايضا وان كانت الى الاولى
فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا يتصور فاسدا اما الانعقاد فلصدوره من اهله في محله واما الفساد فلفقد شرط النفاذ
فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المفسد ثم الاكراه الملجئ وغير الملجئ وغير الملجئ لا الاكراه
بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا ينتفي في النوعين فيستوي الملجئ وغيره في صحة الاكراه بالضرب او
الحبس مفوض الى راي الحاكم وكذا ان مثل التصرفات التي لا ينفسخ الاقارير كلها من الطلاق والعتاق وغيرها لا تنفذ بالاكراه
الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق في الوجود المخبر به
فاذا لحق الاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب لعدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الكذب معارض في الصدق بالاصل
في المؤمن ووجوب المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما يمنع المرجوح لا الوقوع فغاية ما في
الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
ومنها ما يحتمل فالاول مقصور على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انها
الاكل والشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا على الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف
كما اذا اكره على اكل مال الغير فعن الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكره عليه كان
الحد على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل لان الاكل والوطء مما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
فضمان لانه انما لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى
الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الالة لعاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمل بالاكراه على الجناية
في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يرضى الحامل ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل
وهو نفس معين في محل معين فاذا تغير كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد في الاسلام لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية
قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كما اذا كان محرم محرما على قتل الصيد فعله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه
على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكره عليه فلا
يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارات تجب في الصورة المذكورة
على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل انما هو قتل الصيد باليد والكفارات المترتبة على ذلك مقصورة على الفاعل واما الكفارة الواجبة
على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو
الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه
فان قيل هو القتل باليد يتجاوز الفاعل في حق وجوب الجزاء واكثر وهو مما يكفيه تبديل محل الجناية مثل ما لم التبديل في ذات الفعل
كما في اكراه الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل في محل التسليم بان يكون منفعة

لان التسليم من جهة الفاعل ... حينئذ فانه ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما ... نسب
التسليم الى الفاعل ... فيما للمتعاقدين ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم النفاذ فلا
يلزم ذلك
الفصل المثالين المذكورين مما لا يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في التعبد
من حيث ... في ... التام للعقد لانه لا يعتد اصلا على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير والتمام
تصرفه وذلك ... في ... لتبديل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه
والجواب ان ... ضمان ... الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وانما بطل الصورة وله نظائر في ان الفاعل في التصرف
والتسليم ... السبب المفرد وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل
و... وان كان لا يحتمل ذلك لكن بعض التصرفات ما يتضمن معنى يمكن نسبته اصلها الى الغير وكون الفاعل آلة ولا
يمكن ذلك في ذاته فيحكم فكما اذا اكره الغير على الاعتاق يعتبر ... الاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون
الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف
يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق هو متفرد
على الفاعل ولا يمنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع على الشاهد بعد العتق ثم لا يخفى ان يراد بهذا
الكلام في هذا المقام ايضا وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية
كالاتلاف لان ... والنفس فحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ في نحو
الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارات يجب على الحامل ابتداء فلو اكره على رمي الصيد فاصاب انسانا
فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكره على قتل الغير عمدا فعند ... القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه
عمدا وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة
جناية تامة وقد عدمت في كل من الفاعل والحامل لبقاء الاثم في حق الاخر وعند ... يجب القصاص على الحامل فقط لان
كل انسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى البقاء الحيوة بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار له كالسيف في يد
القاتل فيضاف القتل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة له لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره
لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجناية اذ الجناية في
بمعنى على دين الحامل وهو قد امر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل و
اما الحامل فلقصده قتل النفس المحرمة واما الفاعل فلا طاعة المخلوق في معصية الخالق وايثار نفسه على من هو مثله وحقيقته يموت
المقتول بلا ... ... هذا الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة هو فيما لا يحتمل كون الفاعل
آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يمكن لنسبه لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة ... لان المعتبر في الاثم ... هو نفس القتل

قوله محرمات انواع لما مر كان حكم الافعال المكره عليها غير انا بين متعلق ولا من يجب في زابيان حكم الاقدام عند
الاكراه في الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فانه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه والمحرمات اما ان يحتمل
السقوط اولا والثاني اما ان يحتمل الرخصة اولا ففي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل
السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد ومنه [illegible] لا يحتمل السقوط
اوله ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب قوله والزنى يعني زنى الرجل بالمرأة لان الزنى في حقيقة [illegible]
من الزنا فزنا ما من قبيل لا يحتمل الرخصة قوله لان حرمته فوق حرمة بين اهله فوات الشخص اذ الناس بموت غير [illegible]
غير فوق حرمة ذلك الغير لان ذاك المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغيرة لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليدوى اكل الحاق
الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم
لذلك والزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا تجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها
عن ذلك فيهلك الولد والولد يموت لكون المرأة مزوجة وان كان نسب الى الزوج وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما
ينفي نسبه فيهلك الولد قوله والاكراه الملجئ يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها
حالة الاضطرار يعني انه لا يثبت الحرمة [illegible] تنبيه الاباحة الاصلية فرونه والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع
من الاضطرار [illegible] لا ضيق الاضطرار [illegible] تثبت في الاكراه بدلالة النص من خوف تلف النفس والعضو فلو امتنع المكره
عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة فان لم يعلم فيرجى ان لا يكون اثما كذا في المبسوط واما
الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر مكرها غير ملجئ لا يحد قوله وحرمة لا تسقط
هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط يعني انها لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله
مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او حقوق العباد وبعض ان الحرام قد يكون تركه من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط
كالايمان ومحتمل له كالصلوة وقد يكون تركه حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان
اكراه على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام
فروته وتبقى حرمته ثوبين واجراء كلمة الكفر صورته اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص
فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل
السقوط لان حرمة ترك الصلوة من حواس الوجوب في قوله لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط
في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنى المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنى
فالتمكين من الزنى حرام حرمته ثوبته من حقوق الله تعالى محتملة للسقوط فان حرمة الزنى حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة
في الاكراه الملجئ ولا في الغير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة [illegible] لا يحتمل السقوط انظر فالاولى ان يراد بقوله

وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اما
في حقوق الله تعالى [illegible] تلك الحقوق تتابع الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام سواء اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى
وفي البواقي ان الحرام هو ترك الصلوة مثلا وفي حق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنى علي
تسامح والتحقيق ان الحق هو من الزنى حق الله تعالى وتركه حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة قوله ولم يجعل هذا في حق الرجل
المكره على الزنى لان [illegible] لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حق كالزنى في حق المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة [illegible]
يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف
النفس او العضو فلا اقدام عليه في ذلك لا لقضاء الشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا
كالنائم والرجال قوله واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي من حقوق
لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان [illegible]
[illegible] مع كون الحرمة هنا متعلقة بتركه وتلك الحرمة التي هي حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمته
لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه
مبتذل في الجملة صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا تزول عصمة المال لان
صاحبه لمعنا حاجة اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على العزل كان شهيدا [illegible]
كما اذا امتنع عن ترك التوابع من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في هذه العبادات من كل وجه [illegible]
الترك فيها من باب عذاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كان الحرمة التي لا
لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلا في حق حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة
بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان
باخوته حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم تسقط ومما حق الله تعالى مسامحا لان احتمال السقوط [illegible]
السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط [illegible]
لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله ويجب الضمان اي ويجب [illegible] من
يحمل على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا [illegible] معلوم
سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه نسبة الفعل الى الحامل وجعل الفاعل [illegible] ان
هذا انفع لها بالمقصود وضبطا للكتاب [illegible] وجوه المعصية عصمنا الله تعالى بفضله الكريم [illegible]
ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق العدل انه ولي النعمة والتوفيق ومنه الاعانة [illegible]
تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب [illegible] العفار

تمت السلوك [illegible] قدس الله سره